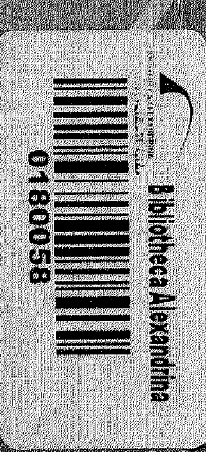
الفلسفة المثالية

قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها

تأليف

د. يوسف حامد الشين

الأستاذ المشارك بجامعة قاريونس





منشورات




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفلسفة المثالية

قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها

تأليف

الدكتور يوسف حامد الشين

الأستاذ المشارك بجامعة قاريونس



الطبعة الأولى
1998

رقم الإيداع : 97/3126 ف



مقدمـة

سنحاول فى هذا البحث توضيح معانى الفلسفة المثالية التى كثيراً ما يختلط أمرها عند قراء الفلسفة بمعانى الفلسفة الروحية من ناحية، والتفكير غير الواقعى من ناحية أخرى. وسيكون من الضرورى علينا فى هذا المضمار تقصى خطوات هذه الفلسفة التى تنطلق - كما هو معروف - من المفاهيم الكلية كأساس للمعرفة البشرية لهذا الكون. ولما كانت القضية قضية مبادئ سيكون لزاماً علينا أن نبدأ من أصول هذه الفلسفة فى الشرق الأدنى القديم، وهو حق طالما أنكره الكثيرون علانية تارة، وبدبلوماسية تارة أخرى. وكأنهم يخشون على أستار الفلسفة اليونانية التى استهوت عقولهم وألبابهم أن تسقط على اللاشيء، فرأوا فيها دون غيرها بداية للتأمل الفلسفى، ونقطة انطلاق للحضارة الحديثة دون غيرها.

ومع احترامنا لهذه الفلسفة العملاقة، فإننا لانجد غضاضة فى نبش هياكلها للتعرف على أسرارها ووثائقها. ومن ثم أصبح من الضرورى علينا عقد المقارنة بينها وبين الحضارات الباهرة فى الشرق الأدنى القديم، وعلى رأسها حضارة قدماء المصريين، التى كانت المؤثر الرئيسى على عقول البشر خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد، والتى ظلت تمثل ضمير الإنسانية، وكمقدمة من خلال عقائدها اقتضتها سنة التطور فى عقول البشر تمهيداً لاستقبال الإنسان للأديان الكبرى.

ومن هنا أصبح لزاماً علينا أيضاً أن نتتبع المؤثرات الرئيسية لهذه الحضارة فى محيطاتها البشرية من الناحية العلمية والفلسفية، حيث سنحاول إثارة الانتباه إلى التشابه من قريب وبعيد بين هذه العقلية وأسس النظريات فى الفلسفة الهلينية، كما سنحاول اقتفاء أثر التشابه بين عقلية قدماء المصريين وجيرانهم البابليين من ناحية، وما جاء فى العهد القديم من ناحية أخرى، مؤمنين فى ذلك بأن هذا التشابه لاضير فيه على الأديان الكبرى لأنها سنة الله فى إعداد العقول بتقبل نواميس العقل الأول، والكشف عن شرائع وقيم تنطلق من تراث الإنسان الذى ألفه واستوحاه من بيئته وتراث أجداده.

ويبدو أن مشاكل الإنسانية وطموحاتها وتطلعاتها متشابهة عند الإنسان منذ طفولة البشرية حتى يومنا هذا، وإن تباينت درجة هذه المشاكل والطموحات. ومهما كان الإنسان فى عصوره الغابرة ضئيل التفكير، إلا أنه بدأ بقضايا كبرى لازالت حتى يومنا هذا قيد البحث والتفكير. وعلى رأس هذه القضايا ما جاء فى تساؤله الرئيسى هل هناك حقيقة ثابتة؟ هذا التساؤل يعنى بكل بساطة فى ضمير الإنسانية هل هناك إله بالفعل قد جاءت منه هذه السلسلة اللامتناهية من الموجودات ؟ وهل لهذا النسق المتواتر فى الوجود العضوى وغير العضوى غاية محددة ؟ وهل هناك فى النهاية حقيقة ثابتة يمكن الوصول إليها؟

جملة هذه الأسئلة قديمة قدم ضمير الإنسانية، ولازالت ماثلة أمام عقل الإنسان، ويبدو أنها ستبقى بدون إجابة إلى الأبد. فقد ظهرت هذه الصرخات والتأوهات فى ثورة الشك التى اندلعت فى ضمير الإنسانية منذ نشأته بالإحساس والتأمل. واستمرت عبر القرون، ولم يلطف من غلوائها سوى ظهور الأديان التى هدأ البال فى رحابها، فوصلت به إلى بر الأمان بالرغم من

شطط التطرف الديني الذى أنهك العقل العلمى فى حقب مختلفة من التاريخ، وأعطى صورة غير لائقة عن معنى الألوهية القائمة أصلاً على فكرة حرية التأمل فى ملكوت السماوات والأرض، والاهتداء بعظمة خلقها وآياتها.

وقد سلم العقل بقناعة تامة بوجود إله، وسلم بأن هذا الإله هو هذا الكون، وذلك من أجل تجاوز قلق الوجود، وشقاء الضمير بين الماضى والمستقبل.

ثورة الشك هذه ظهرت فى مجالات مختلفة من المعرفة البشرية وجميعها بلاشك ذات أهداف ودوافع واحدة، فمنذ ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح ظهر على ضفاف نهر النيل فلاسفة مصريون يستهزئون بثقافة عصرهم الدينية، الداعية إلى الإيمان بفكرة خلود النفس، والعمل من أجل حياة الآخرة بجمع الحسنات مقابل الاستجابة لدعوة الكهنة بالسلوك الحسن، وأداء الواجب نحو فرعون استعداداً للفوز بالخلود فى حياة أخرى أفضل مما هم فيه. وقد جاء فى هذه الصرخات القول: «لم يعد أحد من الموتى ليخبرنا بما رآه»، وكانت فى ذلك العهد دعوة صاحب الجونق كبير الشكاك فى عصره، بل فى تاريخ الفلسفة.

وقد عادت هذه الثورة، أى ثورة الشك مرة أخرى بعد عدة قرون من ذلك العصر عند فلاسفة اليونان، عندما حشدت زمرة من الفلاسفة يدعون - عصرئذ- بالسوفسطائيين جل جهدهم، ومنطقهم لإقناع الناس بضآلة الحياة، وعبثية القيم الخلقية، وخرافة الأديان. لكن هذا التيار الفكرى كان سبباً رئيسياً فى بعث الحركة الفلسفية المعاكسة فى ذلك العصر خلال القرن الخامس قبل الميلاد، ومصداقاً لمقولة هيراقليطس القائلة: «إن النقيض من النقيض يولد»، فكان أمل الإنسان أكبر من اليأس، وأقوى من الاستسلام للشك المطلق.

بقى القول إن هذا البحث ليس تاريخاً للفلسفة إذ أن هذا النوع الأخير من البحوث يستدعى السرد لكل جوانب التفكير الفلسفى عند المعنيين عرضاً لا زيادة فيه ولا نقصان. غير أن ما نحن بصدده محاولة لقراءة جديدة لمعانى الفلسفة المثالية عند أظهر روادها، فقد تعود الناس فى عموميتهم على استهجان هذه الفلسفة، وهذا النوع من التفكير بحجة أنه ضرب من ضروب الخيال، وكأنه الطريق الذى لايؤدى إلى أى مكان، وأنه مضيعة للوقت بعيداً عن الواقع. وقد جاء هذا الرأى المجانب للصواب بسبب النظر إلى الفكر المثالى على أنه انفصال عن الواقع ونقيض له. فى حين أنه فى حقيقته تصويب للواقع المشوه كما تقدمه لنا شهادة الحس الخداعة، وضرورات الحياة المتسارعة التى لاتعبأ بالدقة وصواب الأمور طالما أنها تسد الرمق، وتدفع بعجلة الحياة.

أما نشأة هذا النوع من التفكير (أى الفلسفة المثالية) وتطوره، فهى ملحمة أخرى ستستغرق البحث بكامله من خلال عرض وتحليل ونقد تطور الفكر الفلسفى عند أظهر الفلاسفة المثاليين.

ولما كان التمييز بين الأسطورة من حيث هى خيال جامح هدفه إشباع نطلعات الإنسان لسبر غور المجهول، والدين بصفة عامة من حيث هو صورة مثلى يقتدى بها الإنسان فى ضعفه وقوته، والفلسفة كمعيار يقيس به الفرد مدى صدق الأحداث التى يعيشها، وما يترتب عنها من خلال ملكة العقل، فإن البحث عن العلاقة بين هذه الثلاثة هو أمر يستحق العناء والمجازفة وكل الصدق والصراحة. ومن أجل ذلك حاولنا بناء هذه العلاقة. ومن الصعب على الإنسان العاقل أن يدعى التوفيق المطلق، إذ أن من طبيعتنا كبشر الزلل. ومابالنا بالملائكة وقد فسق إبليس عن أمر ربه.

هذا الكتاب الذى بين أيديكم، هو باختصار قصة العقل والوجود بين

الأسطورة والدين والفلسفة مستنبطة من خلال قراءاتنا، ومصاغة بأسلوب سهل فى متناول القارئ الشغوف بالفلسفة. بعيداً عن الأساليب المعقدة والملتوية التى تُظهر الفلسفة على أنها أمر صعب الفهم، فى حين أنها لب الحياة. وقد آثرنا بجانب التحليل والنقد تقديم نصوص مختارة مطولة، نقلناها إلى العربية من أصولها الفرنسية والإنجليزية، وذلك تعميماً للفائدة.

وبصدق وصراحة فقد كنت أود أن يشمل هذا الكتاب أحدث تطورات الفلسفة المثالية وهو موضوع محبب إلى قلبى، لكن ضخامة الكتب كثيراً ما يعرض عنها القارئ مما جعلنى أفضل إفراد كتاب مستقل عن المثالية الألمانية ومؤثراتها فى الفكر المعاصر وهو بحث تحت الإعداد وفى لمساته الأخيرة.

يوسف حامد الشين

20 يناير / سنة 1997 م.



تمهيد

أولاً: أسباب ومسببات:

من الدواعى الأساسية لتأليف هذا الكتاب المتواضع، تبيان حقيقة الفلسفة المثالية بعد أن اعتقد الكثيرون أنها نزعة غير واقعية، وأنها ضرب من التفكير والإحساس الذى لايفيد من الناحية العملية فى شىء، وخاصة أننا نعيش عالماً متكالباً على المادة، لم يعد فيه للقيم الخلقية والمبادئ الإنسانية الغيرية أية قيمة. ومن ثم اعتقد الكثيرون - خطأ - أن الفلسفة ضرب من ضروب اللاواقع القفر غير المفيد، وغير المجدى، وخاصة إذا كانت مثالية.

هنا تبدو المثالية لهؤلاء الكثرة من الناس أشبه بالفكر اللاعقلانى وقد نسوا فى معظمهم أن المثالية تعنى فيما تعنيه تمام العقلانية وكمالها، غير أن الواقع الاجتماعى والأخلاقى فى كثير من المجتمعات يتهرب من هذه العقلانية بما فيها من مسئولية. هذه المسئولية التى تعد عند الغالبية حملاً ثقيلاً يتهرب منه البعض باللجوء إلى اللامبالاة، والخروج عن القيم التى آمن بها الكثيرون، وهم فى ذلك يتهربون من قاعدة الحضارة الرئيسية أى أداء الواجب الأخلاقى والاجتماعى والسياسى، مبُررين ذلك فى معظم الحالات بأن الدولة التى يُفترض فيها أن تكون قدوة لم تعد كذلك. ولعل هذا الأمر، أى انهيار الدولة واقتداء الناس بهذا الانهيار، سبب رئيسى فى سقوط الحضارات، وهذه هى اللاعقلانية واللامثالية بعينها.

ترى كيف نشأت المثالية، وما هو مفهومها الدقيق ؟ نعتقد أن نشأة المثالية باعتبارها فلسفة كلية مقترنة بنشأة الديانة القائمة على التوحيد. أى القائمة على وجود حقيقة كلية واحدة. وهذا لايعنى بالطبع أن السابقين على التوحيد ليسوا عقليين فى سلوكهم وأعمالهم. لكن عقليتهم تقوم على معايير مختلفة، بسبب تعدد الحقائق التى تمثلها دياناتهم، أو بسبب عدم وجود حقيقة أولى ولو افتراضية للانطلاق منها. فالعلم فى أبسط مبادئه يستوجب الانطلاق من فرضية معينة وبدون ذلك يستحيل الصعود، أو التقدم فى سلم البحث عن الحقائق. وقد أثار ديكارت هذه القضية فى القرن السادس عشر فى مجرى حديثه عن ضرورة الإيمان بفكرة اليقين الأول كشرط لكل معرفة ضرورية ويقينية. وقد تعرض ديكارت فى عصره لبعض الانتقادات فى هذا الشأن، والتى منها ما يقول: إن بعض الرياضيين ممن عاشوا قبل معرفة الأديان التوحيدية كانوا ملحدين، ومع ذلك كانوا علماء أفذاذاً فى الرياضيات. ولم ينكر ديكارت فى مجرى ردوده على تلك الانتقادات أنهم كانوا كذلك. لكنه أنكر - على حد تعبيره - أن يكونوا على يقين دائم وثابت بنظرياتهم. والسبب أنهم لم ينطلقوا من حقيقة كلية أولى ثابتة، ولو كانت افتراضية.

ومع أننا لسنا فى هذا التمهيد بصدد المحاجة فى هذا الأمر الذى قد نتعرض له فى حينه، إلا أننا نعتقد أن المثالية باعتبارها فلسفة عقلية كلية قد واكبت من الناحية الإيمانية نشأة ديانة التوحيد الداعية للإيمان بوجود حقيقة أولى نشأ منها الوجود بما فيه من ظواهر وموجودات. فى هذا الوجود الواحد الثابت كان الجانب العقلى لهذه الفلسفة التى تطورت فيما بعد على يد الفلاسفة اليونان على حد علمنا، وفى مقدمتهم: زينوفان وبارمنيدس ثم أفلاطون، ومن جاء بعده.

ومع ذلك، لابد لنا من الوقوف على فكرة أساسية كثيراً ما تثير الجدل، وهى قولنا بوجود حقيقة أولى، وقولنا نشأ منها الوجود. فالحقيقة الأولى المعنية أزلية، وهذا يعنى أن ما ينجم عنها لابد أن يكون بالضرورة المنطقية أزلياً، لأن فعل الأزلى أزلى. وهذا يدعونا إلى القول: إن الفلسفة العقلية الكلية المثالية، لاتعتمد على مفهوم الألوهية بمفهومها الضيق بقدر ما تلتقى معها فى مفهومها الكلى.

لسنا فى هذا البحث بصدد الدفاع عن كل ما قاله فلاسفة المثالية. لكننا نود استقصاء ما قاله الأولون فى هذا الشأن بعين التمحيص، وتحليل ما تعرضوا له من انتقادات. وقد نخرج بشىء من الصواب مما أثاره هؤلاء وأولئك من جدل فى مضمار الحقيقة. ولما كان هذا الهدف لايمكن أن يتم بدون عرض مقتضب نقدى لمسيرة التأمل والتفيكر الفلسفى، كان لابدلنا من تتبع الخطوات الأولى فى مجالى الدين والفلسفة عند أبرز الحضارات فى الشرق الأدنى، وتأثير هذه الحضارات فى تكوين مهد الفلسفة اليونانية.

إذاً فدراستنا هذه ليست عرضاً تاريخياً لمسيرة الفكر الفلسفى بقدر ما هى قراءة جديدة متواضعة لنشأة وتطور الفلسفة المثالية، وتسليط الضوء على ملامحها العقلية عبر التاريخ. تلك الملامح التى كانت تعبر فى معظمها عن حركات تطهير الفكر الإنسانى، وإعداده، شيئاً فشيئاً، للوصول إلى ما وصل إليه اليوم من نضج. وقد كان من أهدافنا الرئيسية فى هذا البحث التأكيد أيضاً على فكرة اتصال وتكامل الحضارات وتأثير بعضها فى البعض الآخر فى إطار ما نعلمه حتى الآن من مدخرات حضارية أُميط اللثام عن كنوزها الفكرية. ومع ذلك وحتى لانكون قطعيين فى أحكامنا، علينا أن نسلم بما وصلنا إليه من حقائق حتى الآن لم يُكتشف لنا ما يناقضها، لأن هذا الأمر ينجينا من خطر الحذر المفرط، والارتياب الذى تبطل معه كل حقيقة.

ففى هذا الشأن ألححنا على أصالة حضارات الشرق الأدنى، وعلى فضلها على الحضارة اليونانية لأننا لم نجد حتى الآن مصادر سابقة عن هذه الحضارات. ولم نهدف من ذلك إلى تكريس فكرة عرقية أو جهوية بقدر ما نعنى إنصاف الأمم أياً كانت فى مساهماتها لدفع عجلة الحضارة. وقد أثير من قبل الحديث عن فكرة الأصالة، غير أن تكثيف الكتابة فيه بتحليلات متنوعة لاضير منه، طالما أننا لانعيش فى أمجاد الماضى، وطالما أننا نحاول مواكبة العصر، والمساهمة فيه بفاعلية.

إن ما نعلمه من تاريخ الإنسانية شيىء ضئيل، وهو محدود بالنسبة لنا حتى الآن، نتحرك فيه لوصف مسيرة الفكر البشرى وتتبع خطواته. وهذا بالطبع لايعبر عن كل الحقيقة بل هو جزء منها فى ضوء ما يغيب عنا من أمر الإنسان وحياته ونشاطه على سطح الأرض، وفى عوالم أخرى نجهلها حتى الآن.

من مستهدفات هذا البحث أيضاً قراءة جديدة لمسيرة الفكر الفلسفى العقلى المثالى، واستقراء مصادره، ومزامنة حركة تطوره انطلاقاً من الخيال الأسطورى الذى يظن الكثيرون أنه يمثل مرحلة الوهم والعبث العقلى، مع أنه فى اعتقادنا يمثل القاعدة الأساسية للنهضة العقلية التى نعيشها اليوم. فقد بدأ هذا الوعى بالخيال الأسطورى، وهو ما يمكن أن يُقارن بما نسميه اليوم بأحلام اليقظة، وما هو مشتق فى الأصل من أحلام النوم التى تمثل فى طبيعتها التطلع إلى إشباع حاجات الإنسان المادية والعاطفية، والتى فى معظمها - كما نعلم - لعب العقل دوراً جوهرياً فى تحقيقها. وللإيمان بهذه الحقيقة (أى أهمية الخيال الأسطورى فى التاريخ)، على المرء أن يتساءل كيف أمكن للعقل البشرى أن يصل إلى ما وصل إليه فى مجال التكنولوجيا بدون شطحات الخيال

الأسطورى المُمهد للابتكارات العلمية المعاصرة. ولن تصعب المقارنة فى هذا الصدد. ففى عالم الأساطير وعالم الأديان نلاحظ كيف يُراقب إله الحرب من عل المعارك الطاحنة بين الجيوش، ويرصد تطورها بدقة متناهية. أما اليوم فهذه الأساطير تحولت إلى حقيقة بتطبيق العقل على الوجود، ودمج الخيال بالواقع. فإذا بآله الحرب اليوم قمر اصطناعى طواف يرصد المعارك وعدة الحرب وتجهيزاتها على ظهر الأرض وفى باطنها، وينقلها أولاً بأول إلى صانعيه، لنصرتهم على أعدائهم تماماً كما كانت تفعل آلهة الحرب عند اليونان.

إن آلهة الأساطير تطير جميعها بأشكال مختلفة. منها جسم حصان وأجنحة طائر ورأس إنسان مُدبر، تجوب الأرض كما يحلو لها. وكأن تلك الصورة الأسطورية لذلك الإله رمز لتطلع الإنسان لمسابقة الزمن وتقليص أبعاده على حد سواء. وكان ما كان من أمرنا اليوم نطوف المساحات الشاسعة فى ساعات محدودة. ونمخر عباب الفضاء لنهبط على كواكب أخرى فى أيام معدودة. وكل ذلك بفضل تطبيق الخيال الأسطورى على عالم الواقع. وهذا - لعمرى - نزر قليل جداً مما سيحققه العقل البشرى فى عالم المستحيل. فقد أصبح المستحيل غير مستحيل، وهو عالم الغد، ونحن مقبلون عليه لامحالة إذا ما نبذ الانسان فكرة الحرب، وحشد طاقاته لبناء صروح السلام فى عقول البشر - ولن يتم ذلك إلا بفضل الخيال العلمى، وقدرة العقل البشرى صنيع الألوهية اللامتناهية لتبيان ذاته بدون حدود.

ثانياً: نشأة المثالية ومصادرها:

المثالية كفلسفة، قديمة قدم التفكير الدينى وهى مصدره إن لم تكن نابعة عنه. وقد استخدم مصطلح المثالية Idéalisme لأول مرة فى القرن السابع عشر

عن طريق الفيلسوف الألمانى لايبنتز Leibniz عندما أطلقه على فلسفة أفلاطون تمييزاً لها عن الفلسفة المادية . لكن المثالية فلسفة قديمة - كما أسلفنا القول - قدم التفكير الدينى عند الإنسان .

ومع ذلك ، فنشأة الفلسفة المثالية بمعانيها المتعارف عليها الآن ، ترجع فى اعتقادنا إلى ديانة المصريين القدماء . ومما يرُجح صدق هذا الرأى ، هو كون الفلسفة المثالية تقوم على فكرة الكلية العقلية . أى أن العقل الكلى هو منشأ الوجود والمعرفة . فمنه نشأ كل شيىء وإليه يعود ، وكل شىء مرتبط به . هذا وفكرة الارتباط الوثيق بين الفلسفة المثالية وديانة قدماء المصريين تعتمد على الاتفاق بينهما فى الجوانب الأساسية التالية :

(1) الفلسفة المثالية فلسفة عقلية كلية لاتهتم بالجزئيات باعتبار هذه الجزئيات لاتمثل الحقيقة . وهذا هو صلب الديانة الفرعونية التى ترى فى حياتنا الدنيوية لحظة عابرة فى طريق الخلود .

(2) الفلسفة المثالية تقوم على فكرة العقل المطلق أو الله ، الذى نشأ منه كل شىء . وهذا ما دعت إليه ديانة المصريين . فالفرعون ظل الله على الأرض واهب الحياة وهو سالبها .

(3) الفلسفة المثالية لاتهتم بمظاهر الحياة وقشورها إلا من حيث هى وسيلة للترقى . والإنسان لايحظى عند أفلاطون بجوار الألوهية إلا بترفعه عن المحسوس ودنس الدنيا ، والترقى فى سلم المعرفة والفضيلة المؤدى إلى حياة الكمال . وفى كل المذاهب المثالية لن يكون من نصيب الإنسان الكمال إلا ببناء نفسه بناءً يتوافق مع كمال الألوهية أى السير فى طريق الفضيلة ، والفضيلة هى المعرفة أو العلم . فالديانة المصرية سارت على نفس النهج . لم تعبأ بالحياة إلا عن حيث هى مرحلة استعداد للالتحاق

بعالم الألوهية . الأمر الذى جعل حضارة الفراعنة مكرسة فى جملتها لهذا الشأن ، حتى أنها أصبحت حضارة معابد ومقابر .

(4) الفلسفة المثالية هدفها التعامل مع حقائق الأشياء الكامنة وراء المحسوس ، أى فى باطنه . الأمر الذى يجعلها تتفق مع العلم فى الهدف ، أى البحث عن القوانين الكلية الثابتة . وهذا هو النهج الذى سارت عليه الديانة الفرعونية سلوكياً ، فلم تتعارض مع العلم . الأمر الذى جعل لها شأناً عظيماً فى مجال كشف الحقائق العلمية فى المجالات المختلفة من رياضيات وطب وهندسة وصيدلة . . إلخ .

(5) الفلسفة المثالية فلسفة روحية ترى فى العقل أو النفس روحاً خالدة جاءت من الخلود وتعود إلى الخلود إما فى النعيم وإما فى الشقاء . لكن الفوز بالنعيم لايكون إلا بالطهارة السلوكية ، وكمال المعرفة ، وترقى النفس باكتساب الفضيلة . وهذا هو صلب الديانة الفرعونية التى تجعل من الحياة فرصة لاكتساب الفضيلة ، عن طريق العمل الصالح ، والسلوك الحسن وهو السبيل الوحيد للإنسان للفوز بحياة النعيم الخالدة بعد الموت ، بجانب الآلهة والصديقين .

(6) الفلسفة المثالية دعوة إلى الكفاح ضد عالم المادة . عالم الظاهر الذى يُخفى عنا الحقيقة . ويُضللنا بتبايناته وتغيراته فى كل حين . تلك كانت غاية الديانة الفرعونية التى جعلت من فكرة الموت ، وفكرة البعث ، ويوم القيامة ، والحساب والجنة والنار كل همها فى الحياة ، ناهيك عن التفاف العقل المصرى القديم حول المادة وسبر أغوارها ، والسيطرة على مكوناتها . الأمر الذى جعل هذا العقل أبرز العقول البشرية التى عرفناها حتى الآن فى التاريخ القديم .

(7) كانت الفلسفة المثالية - بما فيها من كنوز الخيال اللامتناه لتفسير أصل الكون، والبحث عن العلاقة بين مكوناته، والتأكيد على أن هناك حقائق ثابتة فى الوجود - تُرسخ فكرة إمكانية معرفة هذه الحقائق أمام التيارات الانهزامية فى تاريخ المعرفة . كل ذلك أبدع من خلاله الفلاسفة فكرة العلم. ورسخوا هيمنة الإنسان على جوانب لايُستهان بها من أسرار الطبيعة. فكان فى ذلك قفزة للإنسان من الحياة الحسية العمياء إلى حياة تعقل الموجودات، وكشف العلاقة بينها وبين تطورها . أما الديانة الفرعونية فقد سارت فى نفس الطريق قروناً طويلة . ومنها جاءت أفكار الفلسفة المثالية فى تصور الوجود والحقيقة الأولى، وقصة الحياة والموت، والسمو بفعل الفضيلة إلى حياة الخلود. هذا الخيال الغنى بصوره التجريدية، جعل الفراعنة يؤمنون بأن ما وراء المادة من قوانين لايمكن الوصول إليها إلا من خلال العقل الذى هو أفضل الوسائل للسيطرة على العالم المادى وتسخيره للحياة الروحية . فكان الخيال العلمى الذى أبدع علوماً مختلفة لازالت آثارها مثاراً للدهشة حتى يومنا هذا .

هذا ومن أسباب انتشار الفلسفة المثالية عبر العصور، كونها مدرسة لشرح فكرة الأديان السماوية بطريقة عقلية وغير مباشرة، وخاصة ما جاء منها فى فلسفة أفلاطون. فالمثالية الأفلاطونية تقوم بالدرجة الأولى على فكرة ثنائية الوجود (الروح أو العقل) والمادة. وتتحدث عن (العقل أو الروح أو النفس) الخالدة، وفناء المادة أى انحلالها وفقدانها لصورتها الشكلية المعروفة بها . وكأن المثالية تريد أن تقول: إن المادة تفنى بشكلها، لكن عنصر الخلود فيها هو جوهرها، أى العقل أو القوانين التى تتحكم فى جزئياتها كما يقول العلم . وقد جاءت الفلسفة اليونانية امتداداً لحكمة الشرق، وصدى فكرياً لها للتدليل

على صدق المثالية عند الشرقيين، وعلى رأسهم قدماء المصريين، فيما يتعلق بخلود النفس (العقل)، والإيمان بوجود عالم مثالى غير منظور تكتنز فيه حقائق عالم الحس.

ولما كانت هذه القضية، أى قضية صدق العالم المثالى، تعتبر من القضايا الرئيسية التى اعتبرها الفراعنة من المسلمات التى لاتحتاج إلى جدال، كان اهتمامهم الرئيسى بالمحسوسات أو الجزئيات التى تتعرض فى الغالب للشك، وذلك لمحاولة تنظيمها فى شكل كليات، أى تكثيفها فى صورة نظريات علمية حتى يمكن استخدامها فى دعم القضية الكبرى المسلم بها، وهى قضية عالم المثل، عالم الألوهية. وقد ذهب الفكر اليونانى على المسارين المثالى والمادى وإن استغرق المسار الأول (المثالى) لديه معظم عصوره، وانشغلت به أنبغ عقوله، بينما ظل المسار الثانى أى المادى يتخبط من عصر إلى عصر بسبب الشوفينية التى حلت بأتباعه، والقطعية التى جعلتهم ينظرون للمادة على أنها كتلة صلدة عديمة الحياة، ولم يستفيدوا من غزارة خيال المثالية إلا فى عصورنا المتأخرة أو ما يسمى بعصر العلم. وهكذا ظل هذا المسار فى مرحلة ما قبل عصر العلم مراوحاً دون أن يلحق بركب الفراعنة فى هذا المجال.

هذا الارتباك، يرجع على ما يبدو إلى التردد، والتلكؤ فى الإيمان بوجود حقيقة مبدئية يمكن الانطلاق منها للنيل من سلسلة الحقائق التى ينظمها نسق الكون اللامتناهى الأبعاد. هذا وسيظل ما وصل إليه العلم من قوانين ونظريات مدعاة للشك، وموطناً لآنية الزمان مالم يرفع الفكر المعاصر رأسه إلى آفاق أبعد، ويكف عن النظر بين رجليه، ويرمى ببصره وبصيرته إلى الحقائق الكلية الثابتة، ليستلهم منها الصدق الأشمل، واليقين الأبعد مما يراه فى الجزئيات الغارقة فى الجزئية، مما يسمونه بالواقعية الساذجة.

(8) ولما كانت فكرة الأديان السماوية بذرة خير ونماء، فيها زاد للروح، وآفاق للعقل، كان من الحكمة بمكان إعداد التربة الثقافية لهذه البذرة حتى تضرب بجذورها فى الأرض، فيبقى أصلها ثابتا وفرعها فى السماء. يستظل بها الإنسان هرباً من لفحة الجهل، وتكون له منتدى علم، ولكل علم عليم. لذا كانت ديانة قدماء المصريين التى تبلورت منذ سبعة آلاف سنة أفضل تمهيد لديانات الوحى. تماماً كما مهدت المثالية اليونانية- خلال ثورة الشك التى اجتاحت القرن الخامس قبل الميلاد- لديانات الوحى اللاحقة لها.

ومن هنا وضعت المثالية الفرعونية العقل البشرى على مسار الفلسفة المثالية، وعلى مسار الأديان السماوية. فكان للمثالية عند قدماء المصريين السبق فى أنها:

* أول من تحدث عن حياتين: حياة الدنيا وحياة الآخرة. أى العالم المادى والعالم الميتافيزيقى. فحددت بذلك مفهوم طبيعة الإنسان القائمة على فكرة الروح والبدن.

* أول من تحدث عن فكرة البعث.

* أول من تحدث عن فكرة الميزان فى تقدير الحسنات والسيئات. وهى رمز لقضية العدل التى ظل الإنسان منشغلاً بها حتى اليوم.

* أول من تحدث عن فكرة العقاب والثواب، ومنها ظهرت فكرة القوانين الوضعية.

* أول من تحدث عن بلاء الجسد وخلود النفس.

* أول من تحدث عن فكرة الجنة والنار.

* أول من تردد فيما سيكون البعث بالجسد أم بالروح أم بكليهما معاً. الأمر الذى جعل أساليب الدفن تتباين عبر العصور الفرعونية من تقطيع للجسد، إلى الدفن بوضعية الجنين، إلى تحنيط الجثث.

(9) المثالية فلسفة روحية تؤكد على استقلالية الذات، وترفعها على المحسوس المبتذل. فكان لهذه النظرة أساس للعلم فيما بعد. كما تؤكد المثالية على أن كل ما فى جوانيتنا هو نور فطرى أصيل، كامن فينا بطبيعتنا كمون النار فى الحجر الصوان، ولم نستقه من أى سلطة خارجية.

ثالثا: دروب المثالية:

السؤال الذى يطرح نفسه بإلحاح فى مقدمة هذا البحث هو: ماهى المثالية؟ ومن هذا السؤال تنهال جملة من الأسئلة عن الفوارق بين المثالية والواقعية، والمثالية والروحية، والمثالية والمادية.

أشتقت كلمة مثالية من كلمة مثال Idéal. وهى تعنى فيما تعنيه النموذج. والمثال عادة ما يكون صورة فى منتهى الكمال للشيء أو الفعل. وقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة - عن طريق الفيلسوف الألمانى لايبنتز Leibniz - كما أسلفنا القول- وكان ذلك خلال القرن السابع عشر الميلادى عندما أراد به تمييز فلسفة أفلاطون القائمة على عالم المثل عن تيار الفلسفات المادية الشائعة فى عصره.

وإذا ما انطلقنا بمنأى عن الجدليات الكلاسيكية، والتحليلات التى خلقت من نفسها تيارات فكرية يجد المرء نفسه فيها منساقاً وراءها من حيث لا يدرى للانخراط فى متاهاتها، والدفاع عنها وكأنهاعقائد أيديولوجية، أو مذاهب دينية يُحارب المرء من أجلها بتعصب مهما كانت الأسس القائمة عليها

متهالكة، ومصيرها للانهيار. أقول إذا ما انطلقنا بمنأى عن كل ذلك، وبكل بساطة يمكن تحديد مفهوم المثالية مبدئياً بأربعة أنواع: المثالية العملية، والمثالية النظرية، والمثالية التأملية، والمثالية الذاتية. ولكل من هذه الأشكال الثلاثة من المثالية فروع أخرى سنأتى على ذكرها فى حينها.

(المثالية العملية: L'idéalisme Pratique :)

يستخدم هذا المفهوم عادة من أناس لاعلاقة لهم بالفكر الفلسفى أو حتى الثقافى، حيث غالباً ما يصف البعض إنساناً بأنه رجل مثالى. وهم يصفونه بذلك لأنه يحاول معالجة الأمور، أو النظر لبعض الأمور فى الواقع بشىء من الكمال أو الدقة، فى الوقت الذى اعتاد فيه الناس التعامل مع هذه القضايا إما بسطحية مبالغ فيها، وإما بما تمليه عليهم ظروف البيئة الاجتماعية المحيطة بهم. وهى ظروف لاتتطلب فى الغالب التدقيق فى تنفيذ الأمور طالما أن الحياة فى معظمها تسير على منوال اللامبالاة، والغش والخديعة.

فالمثالى فى هذه البيئة إنسان غير مرغوب فيه، وغير مرغوب فى تحليلاته لأنها لاتحقق من الناحية العملية نتائج نفعية على الأمد القريب. فالمثالية هنا تساوى اللاواقعية، لأنها تتعامل مع الأحداث بأقيسة منطقية لم يعد يفهمها الناس. وبقواعد أخلاقية لم يعبأ بها الكثيرون. وهنا يُصبح المثالى فى نظر الآخرين رجلاً شاذاً، بل مثاراً للسخرية والتهكم. فهو أشبه بالعالم فى مجتمع الجهلاء المتعنتين، وبالشريف بين زمرة من اللصوص والمحتالين، وبالعفيف بين نفر من الطامعين الجشعين المفرطين فى الأثرة على حساب الإيثار. فعندما تنحط القيم، ويتفشى الفساد، ويألف المجتمع شيئاً فشيئاً القيم السلبية الجديدة، وبعد أن يجد الفرد نفسه منساقاً بدافع الحاجة تارة، وبروح

الجماعة تارة أخرى إلى الانخراط فى نمطية سلوك الآخرين، والتعامل معهم بما تعارفوا عليه فى حياتهم اليومية، هنا لايبقى من الناس سوى نزر قليل يشذ عن روح المجتمع الجديد بتمسكهم بالقيم الكلاسيكية القائمة على التأمل والتمحيص فى دقائق الأمور، والتشبث بروح الفضيلة التى تجاوزها زمنهم. وهنا يُنظر إليهم على أنهم شواذ، أو غريبو الأطوار، أو مثاليون. فهم غير واقعيين فى وقت خلع فيه المجتمع فى غالبيته ثوب الحشمة، وارتدى فيه هندام التبرج والتحلل من القيم المثلى التى على رأسها الضرب عرض الحائط بكل ما يُخالف الممارسات الحياتية اليومية، حتى ولو كانت تلك المخالفات تمثل الحق الضئيل فى غمرة حشد من الباطل.

هذا النوع من المثالية العملية يوصف بالمثالية الأخلاقية Idéalisme Ethique. وفى هذا المسار من المثالية يُحاول الفرد تحقيق المثال عملياً بتجسيده فى أرض الواقع. وبالتالى تختفى المثالية فيه على اعتبار أنها استحالت إلى الواقع. لكن المثالى هنا قد يتناقض مع نفسه عند شروعه فى تحقيقه المثال. فقد يلجأ إلى استخدام وسائل تتناقض مع الغايات التى تحددها مثاليته. وهنا تدخل المثالية الأخلاقية فى إطار المثالية السايكولوجية، التى تجعل من ضرورة تحقيق المثال الواقع ضرورة اللجوء إلى العنف من أجل إزاحة واقع مُحتقر ومقيت. وقد أشار هيجل فى هذا الشأن إلى العلاقة بين الرعب والفضيلة فى مجال الثورة الفرنسية.

هنا لايمكن تحقيق المثال فى الواقع، إلا بالضغط العملى على الواقع لتغييره وفقاً لقوانينه الخاصة. وهو أمر قد يُعطى تبريراً لإرهاب الدولة أو الأفراد من أجل فرض آرائهم. لهذا السبب يصعب على المثالى الذى حقق مثاله أو شرع فى تحقيقه فى الواقع، العودة عن هذا الواقع. على اعتبار أنه قد

أصبح أسيراً لشقاء الضمير الدافع إلى التزام أخلاقى نحو هذا الواقع . ومن هنا تنشأ عند الفرد أو الزمرة التشبثية فكرة الهيمنة على السلطة بالأساليب التى تتولد عنها مفاهيم الدكتاتورية والاستبداد فى عالم السياسة .

من هذا الموقع لاتقتنع المثالية الأخلاقية عادة بفشلها . بل ترُجع هذا الفشل إلى الظروف المناهضة لتحقيق مثالها فى أرض الواقع . هذا الإلحاح على عدم تقبل الهزيمة يولد بالضرورة قمعاً للظروف المحيطة متمثلة فى أفراد المجتمع . فينشأ عن هذا الإرهاب ، إرهاب آخر فى صورة مثالية ، يسعى أتباعه إلى تحقيق مثالهم فى أرض الواقع بأساليب لم يعد غيرها سبيلاً لتغيير الواقع وتحقيق المثال . من هنا يتضح لنا أن المثالية الأخلاقية كغيرها من المثاليات ، ليست ضرباً من البعث ، أو الترفع عن الواقع أو نكرانه بقدر ما هى ثورة عارمة لتغيير هذا الواقع ، حتى لو استدعى أمر الوصول إلى هذه الغاية ، استخدام وسائل تتنافى مع طابع المثالية .

وقد يتحول سلوك الفرد الشاذ فى نظر مجتمعه إلى مثالية نفسية (سايكولوجية) ,Idéalisme psychologique ، عندما يضعف المرء أمام الآخرين فى الدفاع عن مبادئه ، مفضلاً الانطواء على نفسه . والتقوقع فى إحدى زوايا المجتمع مستمتعاً بقيمه الخاصة ، التى لم يُشاطره فيها أحد . محاوراً نفسه بحرية مطلقة فى عالم الرومانسية . وهنا يبقى الإنسان فى حالة من الاغتراب المرغوب فيه بعيداً عن جحيم الأخريين ، مع أنه الآخرين عملياً مع أهله وذويه . وهذه الحياة الداخلية الخاصة ، تُمثل للإنسان قمة الحرية ، وإن كانت حرية سلبية بمعنى الكلمة . وفى هذا المقام ، تقوم المثالية النفسية على رفض الواقع غير المنطقى لصالح عالم الأفكار الفاضلة ، إنها مثالية الذات . ومع ذلك فعالم الأفكار فى هذا النوع من المثالية ، يُمثل بالنسبة للمغترب ما يمكن أن

يسمى بالواقعية الجوانية المطلقة . لكن هذا النوع الأخير تتراكم نقائصه . وسلبياته شيئاً فشيئاً فيتهاوى مشروعه بعد حين . أما أسباب هذا الانهيار فتكمن فى كون واقع الجوانية الذى يتعامل معه الفرد، لايُمثل سوى لحظة واحدة من جملة الواقع العملى ، الذى بقى كما هو بدون تغيير إن لم يكن قد قويت شوكته بفضل التعامل معه بأساليب الوهم .

وقد تنشأ من المثالية النفسية السالفة الذكر مثالية أصولية . فعندما يفشل الفرد أو الزمرة فى التعامل مع حياة الواقع المفروض من قبل الآخرين بروح من التعنت ، واستهجان رأى القلة ، أو حتى السماح لهم بحرية التعبير ، ينشأ فى هذه الحالة ما يمكن أن نسميه بالمثالية الأصولية . وهى مثالية نفسية تتقوقع فى حذر من الواقع دون أن تنفصل عنه . وفى الوقت الذى تحرص فيه هذه المثالية على احترام وتمجيد الأفكار المثالية والفضيلة كما تبدو لها ، تعمل عملياً بدون هوادة على تقويض السلطة ، وفرض مثلها التى لم يعبأ الواقع الاجتماعى بها فى ظل ظروف معينة . ومن هنا تتحقق مقولة هيراقليطس «من النقيض يخرج النقيض» .

وقد ينشأ أيضاً عن المثالية النفسية مثالية فنية Idéalisme Artistique ، وهى تتمثل فى اتجاه الفرد المنتقد للواقع إلى إبراز قدراته ومواهبه الفنية فى مجالات الفن المختلفة ، كالشعر ، والموسيقى ، والفن التشكيلى . وهذا السلوك فيه تعبير عن الرغبة فى تحسين أو نقد الواقع بطرق سلمية ، وإن كانت لاتخلو فى بعض الأحيان من النقد اللاذع غير المباشر لواقع المجتمع . إنه تعبير فى جملته عن الشعور بالنقص فى الواقع لايراه الناس بسبب غموضه أو سريته ، أو بسبب عدم ملاحظة الآخرين له لانشغالهم بالحياة العامة دون التدقيق فى صغائر الأحداث . هنا تبرز المثالية الفنية لتضخيم هذه النقائص ، أو

العيوب، أو استبدالها من أجل إظهار الواقع فى صورته المثالية المتكاملة. ويتضح هذا الأمر فى الرسم الكاريكاتيرى أو حتى الرسم التشكيلى. ولهذا يُصبح المشروع الفنى نفياً للواقع المشوه، من أجل استبداله بواقع مثالى. ومن هذه الزاوية يمكن الحديث عن المثالية الفنية.

إذاً يمكن القول: إن كل فن بما فيه ذلك الفن الذى يُطلق عليه الفن الواقعى هو فن مثالى بدافع نشأته ونتيجته. والسبب البسيط فى ذلك، هو أن نشأة هذا الفن المسمى فناً واقعياً لم تكن بطبيعتها إلا بدافع واحد، وهو إقامة الدليل على نقص فى الموضوع المعنى، أو محاكاته بطريقة تُثير الإعجاب. وهنا يفقد كل من الحُسن والقُبح معناه المتعارف عليه، ويلتقيان فى غريزة الإعجاب. فالصورة التى تُجسد بمنتهى الدقة، وبتناسب لامتناه فى مزج الألوان قرداً على سبيل المثال، نجدها تُثير الإعجاب عند كثيرمن الناس، تماماً كما تُثيره عندهم صورة أخرى لحسناء أو رجل وسيم. ومع الفارق طبعاً فى أبعاد الإعجاب وخلفياته إلا أنه ينصب فى النهاية فى الإعجاب بقدرات الفنان.

ومن ثم يكن القول: إن الفن تجسيد لأفكار ما. ولهذا لايوجد فى مبدأ الفن وفى غايته فن واقعى. «فالفن يبدو كالفلك الذى تظهر فيه الذاتية Subjectivité بكامل حريتها، مُتحررة من كل القيود والقواعد التى تربطها بالواقع. إنه فى النهاية فلك الخيال الإبداعى. ولهذا فالمثالية الفنية شأنها فى ذلك شأن المثالية بصفة عامة، ليست سوى إرادة لنفى الواقع فى عمل ما. غير أن هذه الإرادة ليست على الإطلاق إرادة الفن قبل أن يغترب فى عمل تطبيقى يُمثل إظهاراً يقينياً للواقعية».

قد يكتسب مصطلح المثالية مفهوماً أرقى عند عامة الناس تحدده فى الغالب درجة رُقى المجتمع، وتطوره الأخلاقى والثقافى ووفقاً لمعايير

اجتماعية يحترمها الناس، وقوانين يتساوى أمامها الجميع فى الحقوق والواجبات مساواة نسبية يستحق فيها الفرد ماله وما عليه وفقاً لإمكانياته الإنتاجية، ومواهبه، وقدراته التى تميزه عن الآخرين. وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع، يجد الفرد نفسه مستظلاً بمظلة المجتمع العادل، الذى تقوم فيه المنافسة الشريفة وفقاً لقوانين عادلة. وهنا يتخلص الفرد بإرادته من كثير من العادات السيئة، وعلى رأسها رذيلة الحسد التى منشأها فى الغالب شعور الفرد بأن الآخرين يحصلون على نعمتهم بدون وجه حق. والمثالية فى هذه البيئة العادلة تعنى عند عامة الناس، القدوة أو النموذج المثير لإعجاب الآخرين، والدافع للاقتداء به وفقاً للمعايير الاجتماعية، والقيم الأخلاقية فى ظل القوانين المعمول بها. ومن هنا تكتسب المثالية مفهومها الأقرب للمفهوم الفلسفى. فالإنسان المثالى رجلاً كان أم امرأة، يثير إعجاب الناس واحترامهم، بدلاً من سخريتهم. ويتمنى الآخرون على الأقل - إن لم يسعوا لتجسيد هذا التمنى - أن يكونوا مثله فى تعامله مع أحداث الحياة. وهم فى ذلك راغبون عن حسن نية بلوغ درجات أرقى فى سلم الكمال.

(المثالية النظرية): Idéalisme Théorique :

المثالية النظرية هى التفكير الفلسفى بمعنى الكلمة. وكل فلسفة هى مثالية بما فيها تلك التى يُطلق عليها الفلسفة الواقعية، لأن المثالية ليست محتوى أو نظرية فلسفية خاصة، وإنما هى تعبير عن الصورة أو التطبيق الكلى الذى يطرح نفسه فى عملية تكوين الوجود الواقعى. فالفلسفة الواقعية لايمكن أن تخلو من المثالية. لأن التفكير الواقعى يبدأ بالتفكير المجرد لتخيل العلاقة بين الشىء وغيره من ناحية، ولإدراك العلاقة الداخلية التى تترابط بها جزئيات الشىء أو الأحداث من ناحية أخرى. وعليه فالمثالية النظرية تُعبر عن مسيرة يتنقل فيها

الفكر من لحظة واقعية إلى أخرى مثالية، والعكس بدون انقطاع.

ويمكن القول: إن المثالية النظرية تمر فى تاريخها بثلاث لحظات:

* مرحلة المثالية الأنطولوجية أى الوجودية Idéalisme Ontologique.
* مرحلة المثالية الذاتية Idéalisme Gnoséologique Ousubjectif.
* مرحلة المثالية التأملية Idéalisme Speculatif ou Absolu.

1- (المثالية الانطولوجية «أى الوجودية»):

المثالية الانطولوجية هى التى توحد بين الفكر والوجود، فى الوقت الذى تميز فيه بين وجود الفكر عن فكر الوجود. وتعتبر الفلسفة الأفلاطونية Platonisme أفضل ما يُمثل المثالية الوجودية، لأنها ترفض إعطاء صفة الوجود الحقيقى للواقع الحسى. ولأن الوجود الحقيقى لديها هو الوجود الجوانى لذات الفكرة، أو بالأحرى وجود عالم الأفكار. فالوجود لايمكن له أن يكون موضوعاً للفكر طالما أنه يُمثل وجود الواحد L'UN وفقاً لتصور بارمنيدس. بينما يمكن له أن يكون موضوعاً للفكر إذا مثل الوحدة المتعينة المختلفة فى ذاتها عن طريق فكره الخاص، وهذا الفكر الخاص هو الذى يؤسس على سبيل المثال العلاقات المنتظمة التى كان أفلاطون قد قام بتحليلها فى محاورة السوفسطائى بين مثاليات الوجود والسكون والحركة.

من.هنا يتضح أن الفكرة Idée حاضرة فى المثالية الأفلاطونية كاختلاف، ليس فقط بماهيتها بل بوجودها أيضاً. تماماً كما تشير الواقعية الأرسطوطاليسية إلى الواقع التجريبى، مع التأكيد على مشاركة العالم الحسى فى العالم العقلى. وحيث لايمكن للواقع الحسى أن يتقهقر إلى مجرد عدم فى المثالية. ومع ذلك فكثير من المشاكل تواجه فلسفة الوجود الأفلاطونية التى تحاول أن

تقيم ومثلاً فى السماء تقابل الأشياء الحسية بدون معرفة كيفية الالتقاء بين المثال وموجوده الحسى. وهذا ما يسمى فى الفلسفة الأفلاطونية بمشكلة المشاركة فعندما يعتبر أفلاطون«الفكرة» idée كائناً أصليا مستقلاً، ومتميزاً عن الموجود الواقعى الحسى الذى يقابله، يصعب فى هذه الحالة تصور الكيفية التى يتم بها التقاء هذين الموجودين المتناقضين. إذ أن تعالى الفكرة بالنسبة لفكرتنا عنها، تُثير مشكلة المشاركة، أو مشكلة إمكانية المعرفة. المهم أن أفلاطون حاول فى محاورة طيماوس، توضيح العلاقة الغامضة بين عالم المثل، عالم الألوهية وعالم الحس، وذلك عن طريق رواياته الخيالية الميثولوجية الخاصة بخلق العالم وكائناته. وخروج الكائنات المحسوسة من الفكرة المطلقة، الفكرة الخالصة، أى الله.

-2 (المثالية الذاتية) L'idéalisme Enoséologique Subjectif :

نسبية القضية المثالية وحدودها، مقارنة بالقضية الواقعية فى المحتوى الغامض للمثالية الوجودية، نجدها واضحة (أى النسبية) لدى الفلاسفة الذين يعرفون الوجود جيداً بصفته المطلقة، وهى الله كذاتية بحتة، أو فكر أو عقل. لكن هؤلاء الفلاسفة يؤكدون أيضاً على صفة تعالى Transcendence حقيقة هذا الفكر، والحقيقة المتناهية الصادرة عنه مقارنة بالفكر المتناهى العام أو الفلسفى. إن هذه الرؤية تمثل جيداً حالة فلاسفة اللاهوت. وخاصة عقلانيى القرن السابع عشر.

أما حالة الكوجيتو الديكارتى، فهى أفضل ما يوضح لنا تجاوب المثالية الذاتية مع التفكير العملى الناتج عن مضمون التأمل الفلسفى. فعبارة «أنا أفكر» je pense، التى يُمثل فيها الوجود أول حقيقة متعارف عليها، فهى تطرح

نفسها كعنصر عقلي لمن يقوم بهذه العملية، أي عملية التفكير وفى إطار التفكير الفلسفي أيضاً. ومن هنا تبحث الفلسفة عن أساس الوجود المعروف من حيث هو وجود معروف، وفى إطار المعرفة ذاتها. وهنا يتحول فكر الوجود إلى نظرية معرفة فى الوجود. ولذا يمكن أن يُطلق على الفلسفة فى هذه الحالة اسم المثالية الذاتية. لكن إخراج هذه الفلسفة الأخيرة من إطارها لايمكن أن يتم إلا عن طريق الفلسفة الاستشرافية Transcendental

يعتقد محللو الفلسفة أن الفلسفة الديكارتية Le Cartésianism، يمكن اعتبارها فلسفة مثالية انطلاقاً من فكرة الكوجيتو التى اعتبر فيها ديكارت الفكر أول حقيقة فاضت عنها بقية الحقائق. وهى فلسفة مثالية لأن الوجود لم يكن مسلماً به عند ديكارت إلا بالقدر الذى وجد فيه عقل يتعقله كحقيقة. هذا بجانب أن كل ما يعرفه المرء عند ديكارت فى الحقيقة عبارة عن فكرة فى العقل. ومع ذلك، فالفكر الذى يعتبر الوجود عبارة عن وقائع Représentations كما هو الحال فى الفلسفة الديكارتية، هو فى النهاية فلسفة واقعية. وديكارت لايؤكد فقط على وجود الله من خلال هذا الفكر، بل إنه يؤكد أيضاً على وجود العالم المادى بجانب الفكر وإن كانت الأسبقية فى الوجود لهذا الأخير.

ويبدو أن هذه الواقعية الديكارتية قد فرضت نفسها من حيث إن الكوجيتو «أنا أفكر» كشيء يقوم بالتفكير، جعل من الممكن للفكرة idée التى هى موضوع المعرفة أن تكون أداة للمعرفة أيضاً وذلك جرياً على تقليد الفلسفة الواقعية. ومع ذلك، فلابد لنا من أن نسلم بأن تحليل الفلسفة الذاتية المنصب على معرفة الوجود ينساق أيضاً على تحليل وجود للوجود، وخاصة فيما يتعلق بوجود المعرفة، هذا التداخل المريب بين الفلسفة الذاتية، والفلسفة

الواقعية يُظهر لنا حقيقة واحدة، إنها تسليم كل منهما بوجود جوهر جسمانى، وبوجود وحدة جوهرية بينه وبين الجوهر المفكر.

وقد اتخذت المثالية الذاتية شكلاً متطرفاً عند باركلى Berkeley. ليس فقط لأن هذا الفيلسوف قد أنكر فى كتابه اللامادية Immaterialisme وجود عالم خارجى مستقل عن الذات، بل لأنه كرس كل جهده من أجل التأكيد على أهمية الذات أولاً كمصدر للأفكار. وأهمية الأفكار ثانياً كمصدر للعالم الخارجى. الأمر الذى جعل من هذه الفلسفة فلسفة مثالية ذاتية أو لا مادية.

وكلمة «وجود» Existence عند باركلى تعنى المدرك. أو ما نسميه عادة «أشياء» وهى نفسها الأفكار. وإذا كنا قد تعودنا أن نضع عن طريق التفكير الأشياء خارج أفكارنا، بهذا لأننا عن طريق هذه العملية نحاول شرح وجود تعيينات كلية Determinations Universelles فى أفكارنا للآخرين. فالامتداد على سبيل المثال، نعتقد أنه متميز عن التعينات الحسية مع أنه مرتبط فى الواقع باللون على سبيل المثال. وهذا يعنى أن التجربة التى نعيشها لاتسمح لنا بأن نقيم تمييزاً بين الامتداد واللون فى الشيء. فالامتداد فى الشيء ملون، واللون فى نفس الشيء ممتد.

هذه الواقعية - إذا صح التعبير - التى نشاهدها فى فلسفة باركلي المفرطة فى الذاتية هدفها الأول إنكار وجود الأفكار المجردة فى الواقع وعلى رأسها فكرة الجوهر المادى الذى قال به رجال العصور الوسطى. ثم التأكيد على الأفكار التى لا أهمية لها سوى أنها رموز لغوية للإشارة إلى أفكار معينة. وعليه فإن النظرية الواقعية لسلبية الموضوع العارف عند باركلى هى الله الذى يتحدث إلينا عن طريق أفكارنا.

ومن الحق القول: إن ذاتية باركلي التى يفسرها الكثيرون بالتطرف المبالغ

فيه، والتى يعتقد البعض أنها لاتؤمن بوجود الأشياء خارج ذواتنا، هى بالرغم من كل ذلك، وفى بعض جوانبها فلسفة واقعية. والدليل الواضح على أن هذا الفيلسوف لاينكر صراحة وجود الأشياء المادية فى الخارج. هو إقراره بوجودها لكنه ينفى عنها صفة المادية. والسبب الأول فى ذلك هو أن وجود هذه الأشياء الخارجية منبعث ومعتمد على ذواتنا. والسبب الثانى فى لاماديتها، هو أنها غير قائمة بذاتها. إذ أن وجودها معتمد نهائياً على وجود الذات. وقد علق بعض ممن اعتادوا على التفكير الحسى الضيق بسخرية بقولهم: هذا يعنى أننا إن لم نوجد، لن تُوجد الأشياء الخارجية. وهذا سؤال أنطولوجى جدير بالاعتبار. لكن باركلى نبه هؤلاء الفضوليين إلى أن ذاتنا انحدرت عن ذات الله. فإذا زالت ذواتنا بقيت ذات الله أزلية أبدية، مُعتمد عليها كل شىء.

يبقى القول: إن مثالية باركلى الذاتية كانت قد قدمت لمستقبل الفلسفة والعلم مزيتين لايمكن إنكارهما. أولها: نقده الحاد لفكرة الأفكار المجردة. وهى كما نعلم كانت (أى الأفكار المجردة أو الكليات) الشغل الشاغل لفلسفة العصور الوسطى. والغريب فى الأمر هو أن باركلى لكى يُثبت عدم تجريد هذه الأفكار، كان قد دلل على ارتباطها بالواقع المادى. فالصفات الأولية كالصفات الثانوية على سبيل المثال جميعها مرتبطة بالأشياء المادية، وليس كما يزعم جون لوك من أن الثانوية منها لاعلاقة لها بالأشياء. واعتقد البعض أن باركلى قد وقع فى مأزق منطقى. إذ كيف يتسنى له نفى الأفكار المجردة بربطها بالعالم المادى، فى الوقت الذى يدعو فيه إلى نكران الوجود المادى فى الخارج. لكن باركلى يفاجئ الجميع بقوله: إن الأشياء فى الخارج تنبعث من ذواتنا، وبالتالى فهى ذاتية. أما المزية الثانية: فهى نقده اللاذع، والمنطقى لفكرة العلية باعتبارها كبرى الأفكار المجردة. الجديرة بالنقد على حد تعبيره.

وخلاصة نقد باركلى لفكرة العلية التى يقوم عليها يقين العلم الطبيعى، والقائلة إن لكل معلول علة بالضرورة هى فكرة خاطئة والسبب الأول والأخير فى بطلانها هو أن الله هو العلة الأولى والأخيرة لكل حدث. هذا الأمر أعاد من جديد الشك فى يقينية العلم. وهى قضية قد أُعجب بها فيما بعد ديفيد هيوم. فأثار بها ما يُسمى بأزمة السببية فى العلوم الطبيعية. والجدير بالذكر أن هيوم قد تأثر تأثراً بالغاً بباركلى فى هذا الجانب. ونقل تأثيره إلى إيما نويل كانت بعده عن طريق نقد فكرة السببية. الأمر الذى جعل هذا الأخير يُصرح فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية» قائلاً: «إن هيوم أيقظنى من سباتى العميق».

المثالية الكانتية L'idéalisme KANTIEN: تمثل نقلة من المثالية الذاتية إلى المثالية الواقعية. وهى تمهد لظهور المثالية التأملية أى مثالية هيجل المطلقة. وقد أُطلق على مثالية كانت Kavt عدة تسميات. منها المثالية المتعالية Transcendental، بالرغم من أن كانت نفسه لايُحبذ هذه التسمية، لأنه يؤمن بأن فلسفته فلسفة واقعية فى بعض من جوانبها. وقد أُطلق عليها أيضاً اسم الفلسفة النقدية، لأن معظم مؤلفات هذا الفيلسوف تحمل فكرة النقد، إما صراحة فى عناوينها، وإما ضمنيا فى موضوعاتها. ومن هذه المؤلفات على سبيل المثال: «نقد العقل المحض»، وهو محاولة لنقد قوانين العقل أى مبادئ العلم. ثم كتاب «نقد العقل العملى» أى نقد مبادئ الأخلاق. ثم كتاب «نقد ملكة الحكم»، وهو محاولة فى نقد المبادئ التى يقوم عليها الذوق.

هذا وتتضح المثالية الكانتية من خلال المؤلفات الآنفة الذكر، فى الموضوع الرئيسى الذى تنشغل به هذه الفلسفة، وهو الإجابة عن السؤال التالى: كيف يمكن أن تكون معرفة موضوع الوجود ممكنة؟. وفى سبيل الإجابة عن هذا السؤال، بدأ كانت فيلسوفاً مثالياً ذاتياً. فقد كرس دراسته

الأولية فى البحث فى أداة المعرفة ذاتها وهى العقل . وكأنه يريد من ذلك أن يستفيد من حكمة سقراط القائلة : «إعرف نفسك» ، وبذلك ارتدت المعرفة على أداتها للتأكد من صلاحية هذه الأداة ، فكانت دراسته النقدية للعقل المجرد دراسة وحيدة من نوعها . ومع هذا فتلك المثالية الذاتية لم تُهمل فى الحقيقة المعرفة الموضوعية التى لابد أن تنصب عليها فى النهاية المعرفة الذاتية ، والتى بدونها تكون هذه الأخيرة جوفاء لامعنى لها .

وللرد على السؤال الآنف الذكر ، (هل معرفة الشىء الموجود ممكنة؟) كانت إجابة كانت إيجابية . إن معرفة الشىء ممكنة لسبب واحد ، وهو أن الشىء لم يكن شيئاً إلا باعتباره موضوعاً للمعرفة . «إن شروط إمكانية الخبرة بصفة عامة ، هى شروط إمكانية مواضيع التجربة» . وهذا هو وجه الذاتية الذى يُمثل عقل الموضوعية . فالذاتية فى عبارة كانت الآنفة الذكر تبرز وظيفة الموضوعية Objectivation أى الوجود نفسه . لكن «الذاتية» Subjectivité لاتستطيع أن تأتى بتفاصيل الطابع المزدوج للموضوع المعروف - أى بتعاليه كموضوع ، وبتلازمه الفطرى كموضوع معروف - إلا لأنها (أى الذاتية) تكتسب صفة الازدواجية : أى الذات Conscience الطارحة للموضوع ، وهى الذات من حيث هى متعالية Transcendental ، والذات التى تختبر نفسها كمستقبل للموضوع وهى الذات من حيث هى تجريبية » . وهنا يظهر للتفكير الفلسفى التشابه التام بين المواضيع المعرفة المنصبة عليها . إذ أن هذه المعرفة ليست سوى تعيينات لهذه المواضيع .

ومن الجدير بالاعتبار أن طرح الفلسفة الكانتية لعنصرى الفضاء والزمن كشرطين لتنوع مادة المعرفة هو نوع من المثالية الذاتية المغلفة بالموضوعية . فالزمن ذاتى والفضاء موضوعى . هذا بجانب أن تمثل الأشياء ليس وجوداً

لذاتها بل هو وجود من أجلنا من حيث ظهورها أمامنا كظواهر . ومن الملاحظ أيضاً أن وصف كانت للوجود هو وصف قريب جداً من تحليلات باركلي الآنفة الذكر . لأن المثالية الاستشرافية الكانتية في هذا الموضع ليست سوى تصور للوجود تكون المواضيع المطروحة فيه هي إدراكاتنا الموضوعية لهذه المواضيع ، الأمر الذي يجعل الشكل الفضائي الذي استقبلناها من خلاله يمثل الجانب الخارجي للذات Le Moi التي تتشكل هي نفسها في صورة موضوع تجريبي معين ، من هنا نلاحظ كيف تقيم فلسفة كانت المثالية الشرفية كواقعية تجريبية .

هنا نرى كانت على خلاف نسبي - كما نعتقد - مع قطعية ديكارت وباركلي . فالمواضيع من حيث هي معطيات مطروحة ، ليست في اعتقاد كانت مواضيع واقعية بمعنى الكلمة إلا بعد تدخل العقل بمقولاته لتوحيد تبايناتها الفضائية الزمنية . وخلق عالم تفرض وحدته وكليته نفسها على الذاتية من حيث هي (أنا) تجريبية Moi émperique . وهنا تظهر المثالية الذاتية عند كانت ، كعقل مدبر للواقعية الموضوعية . فهو مدبرها لأن لديه مقولات قبلية تستقبل المادة الآتية من الخارج في حالة من الفوضى ، فتضعها في هيئتها الظواهرية المعروفة لدينا بشكلها وقوانينها ، وهنا يتبادر إلى أذهاننا فكرة خلق العالم من مادة مسبقة كما يتصورها بعض الفلاسفة . فالعقل هو الله ، ينظم بإرادته مادة العالم التي كانت في حالة من العمى والفوضى ، فيحيلها إلى كائنات لكل منها صفاتها وخصائصها . (العقل = الله . المقولات = إرادة الله . المادة الخام = الأشياء الحسية) .

صفوة القول : المثالية عند كانت حركة دائرية . مثالية ذاتية يتولد عنها واقعية شرفية . على اعتبار أن الفكر عند كانت يميز في ذاته بين إرادة العقل

الحرة، وعملية استقباله للحسيات. هذه العملية المزدوجة، تطرح عند كانت افتراضاً لحالة وجود محايدة لاتنتمى لا للعقل ولا للمادة الخام. هذه الحالة هى ما يسميه كانت «الشيء فى ذاته» La chose en soi الذى يزود عالم الحس بالمادة الخام، أى مادة الظواهر غير المشكلة. التى لاعلاقة للعقل بها. ويعتقد كانت أن «الشيء فى ذاته» غير قابل للمعرفة. لكنه هو الفاعل الأصلى لعملية خلق المعرفة وموضوعها (أى الشيء الحسى). وهذه العملية تتم فى عنصر آخر غيره، أى فى عنصر الوجود. فى هذه العملية (عملية صدور الشيء ومعرفته) من الشيء فى ذاته إلى عالم العقل والحس، نجد «الشيء فى ذاته يميز نفسه كشيء فى ذاته «ذاتى» Chose en soi subjective عن كونه شيئاً فى ذاته موضوعياً Chose en soi objective. وبهذا التناقض الداخلى تربك هذه الواقعية للوجود، مثالية الوجود. وهى المثالية التى استخدمها فيشته Fichte ومن جاءوا بعده لإلغاء نقيضها، سواء بتأويلها تأويلاً يقترب من عقلية كانت نفسه، أو كما فعل فيشته بإبطال أى تأويل لها ناتج عن تحريفات لكتابات كانت تتعارض مع روح الفلسفة الكانتية، أى المثالية الذاتية "L'idéalisme Gnosoélogique"[*].

ذهب كانت عام 1804م بعد أن ترك كنزاً من المؤلفات، ومذهباً فلسفياً كان له أكبر التأثير على بنى عصره ومن جاؤا بعدهم. وخاصة فلاسفة المثالية الألمانية أى فيشته وشيلنج وهيجل.

ففيشته الذى عرف عنه أنه إنسان عملى، وذو فعالية ديناميكية، قد اختلط أمره فى بداية حياته الفكرية بالفلسفة الكانتية، حتى التبس الأمر على

(*) راجع تحليلات برنارد بورجوا للفلسفة المثالية فى الموسوعة العالمية الفرنسية ENcyclopaedia Universalis TX P.751.

قراء كانت، فاعتقدوا أن كتاب «بحث نقدى لكل وحى» الذى نشر بدون اسم مؤلفه هو من مؤلفات كانت بسبب التشابه فى الأفكار، ومحاولة فيشته تطبيق مذهب كانت فى الدين من خلال هذا الكتاب. وظل هذا الاعتقاد عند القراء حتى أعلن كانت نفسه، أن هذا الكتاب من تأليف فيشته(*).

قام فيشته فى مطلع حياته الفلسفية بشرح مسألة الشىء فى ذاته عند كانت. وهى المسألة التى يجمع النقاد على أنها الجانب الضعيف فى فلسفة كانت. فإذا كان موضوع المعرفة ينتج عما يسمى «بالشىء فى ذاته» غير القابل للمعرفة، فهذا يعنى أن هناك حدوداً للمعرفة يصعب تجاوزها. وبالتالى يكون كانت قد وضع حدوداً للعقل البشرى.

يعتقد فيشته فى هذه المسألة أن العقل المجرد La Raison pure ينعكس فى صورة تأمل على العقل العام. وهو فى ذلك ينتقل من فكرة عن الوجود، لابد للعقل من أن يتعقلها لتوضيح ذاته وحدوده كعقل. وحدود العقل هنا تتمثل فى كونه لايستطيع أن يتعرف على الشىء إلا بالقدر الذى تستقبل فيه مقولاته محتوى معيناً من المادة الحسية. وهذا يتضمن الشعور الذاتى للعقل اللامتناه الذى يتولد عنه المحتوى كمادة وكشكل لمعرفته. هذا العقل الحدسى، أو الحدس العقلى للموضوع، لايكون عادة حسياً خالصاً ولاعقلياً محضاً ولا يمكن تفسيره بالعقل البشرى إلا «كنومين» Nouméne. وبختصار، فالشىء فى ذاته هو نوع من «التحديد الذاتى يظهر فى صورة اللامحدودية. ويوحى بالذات المطلقة تماماً كالذاتية الواعية للفلسفة الشرقية».

لقد تأثر فيشته بالعقلية الفلسفية الكانتية كما سبق القول، فتهرب على

(*) راجع عثمان أمين: ***رواد المثالية فى الفلسفة الغربية***، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975م.

غرار كانت من أعباء تقييم المطلق. بل عالج هذه القضية بطريقة كانت ذاتها فى طرح التحديدات. وحاول فيشته أن يرفع التعارض بين الفلسفة الواقعية والفلسفة المثالية. من حيث إن الأولى (أى الواقعية) هى الحياة العملية، بينما تمثل الثانية (أى الفلسفة المثالية) الفلسفة أو عقل الحياة العملية الناضج. ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة المثالية هى المعرفة لذاتها للفلسفة الواقعية أى للحياة، مما يجعل المثالية الأخلاقية نظرية معرفة.

عندما تعمق فيشته فى المثالية الدينية، اكتشف فى القلب فكرة «الأنا» Le Moi التى يعتبرها المصدر المتناهى للحياة اللامتناهية، هذه الأنا هى الكائن المقدس اللامتناهى الصغر. والذى يصعب معرفته. مما يجعل الأنا تعيش من أجل كمال الحب. هذا التعمق فى الذاتية، هو الذى جعل من فلسفة فيشتة فلسفة الأنا المنفصلة عن العالم الخارجى. فقد جعل التناقض والتضاد داخل الذات وحدها، فأهمل الطبيعة فأصبحت فلسفته ذاتية لاعلاقة لها بالواقع. هذا النقص فى فلسفة فيشتة حاول كل من شيلنج وهيجل استكماله كل على طريقته الخاصة.

3- (المثالية التأملية «أى المطلقة») Idéalisme Speculative (Absolu) :

المثالية التأملية هى المثالية المطلقة التى تعتمد على فكرة الروح المطلق L'Esprit Absolu، إنها مثالية هيجل. ومن المعروف أن المثالية المطلقة تمثل المركب La Synthèse من المثالية الذاتية لفيشته، والمثالية الموضوعية لشيلنج التى تحاول استكمال نقص فلسفة فيشته ببناء فلسفة الطبيعة التى يوضح فيها كيف تكونت العلة فى الموضوع من خلال عملية تطور ذات طابع مثالى. وتتضح هذه الفكرة لأن الأساس فى العلة والمعلول فى الطبيعة ملتحمان فى وحدة غير قابلة للاختلاف. وهما يمثلان فى نظر شيلنج العقل أو الفكر. وقد

نتج عن عدم الاختلاف هذا، أن الفكر الفلسفى أصبح عقيماً فى مذهب شيلنج Schelling . فلم يعد هذا الفكر - باستبعاد الاختلاف - قادراً على إنتاج حركة الوجود القائمة على جدل التضاد كما هو الحال فى منهج هيجل. وقد وصف هذا الأخير منهج شيلنج الجدلى بأنه كالليل الحالك الذى تكون فيه كل الأفكار ذات لون أسود.

إن تحليلات المثالية الهيجلية تختلف تماماً عن سابقاتها. فقد اعتقد هيجل أن فلسفته جاءت لسد النقص فى الفلسفات السابقة، والمثالية منها على وجه الخصوص. فقد هرب هيجل من فكرة «الشىء فى ذاته» المشبوهة بتوحيد العقل والوجود. إذ لم يعد عند هيجل وجود للفيزيقا والميتافيزيقا. وإذا كان لابد من هذه المفاهيم فيمكن وصف مثالية هيجل بأنها فيزيقا وأنتروفيزيقا إذا صح التعبير. وكانت عبقرية هيجل متمثلة فى مفهومه للفكر على أنه يشمل الوجود برمته فى صورة وحدة الوحدة والاختلاف.

وباختصار، فإن العقل لكل شىء هو جملة الكون نفسها التى تتحدد فى المقولات المنطقية، وفى أشكال الطبيعة، والتاريخ، غير أن عملية التطور لهذا الكل الذى يُفهم منه أن الواقع قد نضب من جملة ثرائه الهائل، لم تكن سوى عملية مثالية، وهذا يعنى أن عملية تطور الفكر نفسها فى انعكاساتها المطلقة، هى إحدى متطلبات ملحمة الفلسفة. وقد اعتبر هيجل تطور تاريخ الفلسفة هو تحسسنا لشكلها ومحتواها النهائى. وهو المحتوى الذى يُعبر عن الوجود نفسه. إن تطور تاريخ الفلسفة ملحمة تمثل المثالية المطلقة.

ومن هذا المنظور تُقيم الواقعية الحديثة فلسفة هيجل على أنها نوع من الصوفية، التى يلتحم فيها المتنسك بالألوهية ويذوب فيها. فقد رفضت المادية الجدلية (الماركسية) فكرة هيجل القائلة: إن الفكر هو حقيقة الوجود. ومع

ذلك عشقت المنهج الجدلي الهيجلي، فاعتنقته بعد أن قامت بتطبيقه على العالم المادى. اقتناعا من كارل ماركس بأن المنطق الهيجلي - القائم على فكرة الجدل الثلاثي أي الأطروحة ونقيض الأطروحة والمركب من الأطروحة ونقيض الأطروحة - هو المنطق الصحيح. غير أن صاحبه (أي هيجل) أقامه في وضع معكوس، أي جعله يقف على رأسه. ومن ثم فتمام المنطق الجدلي يكمن في إعادته إلى وضعه الطبيعي، والاعتماد عليه بدون تخوف في تفسير الوجود.

صفوة القول: الفلسفة المثالية هي الفلسفة العقلية الكلية التي ترى أن الواقع إن لم يكن منبثقاً عن الفكر ومعتمداً عليه في وجوده فهو على أقل تقدير مرتبط به. وتختلف المذاهب المثالية بين متطرف ومحافظ في هذا الشأن. ومن المتطرفين نذكر على سبيل المثال فلسفة باركلي المثالية الذاتية التي أنكرت - كما سنعلم فيما بعد - الوجود المادي خارج الذات، الأمر الذي جعلها تلقب بالمثالية الذاتية Subjectivisme أو اللامادية Immaterialisme، أما المذاهب المثالية المحافظة فيمكن أن نجدها عند أفلاطون الذي أقر بوجود عالم الحس وإن كان يراه في درجة أدنى من درجة عالم المثل. ثم عند إيمانويل كانت الذي اعترف بوجود العالم الخارجي كشريك لعالم الفكر في مجال المعرفة.

رابعاً: المثالية والروحية:

ويختلف مذهب الروحية spiritualisme(*) عن المذهب المثالي من حيث

(*) علينا أن نعلم أن المذهب الروحي Spiritualisme يختلف أيضاً عن مذهب الروحانية Spiritualité الذي يختص بكل ما هو غير مادي. والروحانية هي نقيض المادية. كما أن الروح هي أرقى درجات اللامادية عند الكثير من الفلاسفة، وعلى اعتبار أنها ذات علاقة=

إنه يقر بصفة عامة من الناحية الوجودية (الأنطولوجية)، بوجود عالمين من حيث المبدأ، عالم الروح وعالم المادة . ومن هذا الإقرار تحددت فكرة الروحية في الواقع بالقول بوجود النفس والبدن، وبأن الارتباط بينهما تنتج عنه الحياة بينما ينشأ عن الانفصال بينهما الموت، وقد ظلت الروح بمفهوم النفس âme موضوعاً لعلم النفس psychologie حيث توسع العلماء من خلال هذا العلم فى تفسير النفس والظواهر النفسية التى يرصدونها فى كثير من الأحيان من خلال السلوكيات العملية للفرد . الأمر الذى جعلهم يضعون قوائم السلوك السوى، وأخرى للسلوك الشاذ أو المتطرف فى الشذوذ أو ما يدعونه بالجنون . وهم يقيسون فى كل ذلك سلوكيات الناس بمعايير القيم والأخلاق الاجتماعية والدينية السائدة، دون أن يتحمل الكثيرون منهم مشقة العناء فى البحث فيما إذا كانت تلك المعايير فى حد ذاتها متسقة مع طبيعة الإنسان أم فارضة نفسها عليها . وهذا الأمر جعل أولئك العلماء يفرضون معايير لا تتناسب فى كثيرمن الأحيان مع طبيعة الإنسان التى لاتتوانى فى تجاوزها لتلك المعايير كلما سنحت الفرصة لها فى ذلك، أو كلما طفح الكيل، وبلغ السيل الزبى(*).

= بالإله وعالم الأرواح الأخرى . ومن ذلك نشأ الحديث عن التنسك، والتدريبات الروحية فى مجال الدين ،كما قامت العلاقة بين الروح - باعتبارها أرقى درجات العائلة اللامادية (الروح والنفس والعقل) - والألوهية ،حيث أصبحت الأولى من اختصاص الثانية . ومن هنا نشأت فكرة الروح القدس فى المسيحية . كما جاء فى القرآن أن الروح من أمر ربى. إذ أن الله خالقها، منه تنشأ وإليه تعود . وقد تترقى الروح إلى مستوى الإلوهية كما هو الحال عند هيجل، فتصبح «الروح المطلق» الذى صدر عنه كل شىء ، وانبثقت عنه كافة الكمالات.

(*) راجع مقالتنا : «العلاج بالضحك وبالبكاء وبالخيال أيضاً» ، مجلة العربى الكويتية ، العدد 416 يوليو 1993 م .

وكما تتم المقابلة عادة بين المثالية والواقعية Réalisme، تتم المقابلة أيضاً بين الروحية والمادية Matérialisme. ومن الناحية الوجودية Ontologique نجد أن مذهب الروحية يتم بموجبه التمييز بين جوهرين Substances يتميز كل منهما تماماً عن الآخر من حيث الصفات الجوهرية. أولهما الروح L'esprit التى من خصائصها الفكر والحرية. وثانيهما المادة La Matière التى من خصائصها الأساسية الامتداد، ونقل الحركة الميكانيكية أو الطاقة.

وباختصار يمكن القول مع لالاند LALANDE: «يمكننا بصفة عامة إعطاء اسم المذهب الروحى Le Spiritualisme لكل مذهب يعترف باستقلالية وسمو أو أولوية الروح كفكر مدرك لذاته عما عداه. وهناك روحية تصنف من بعض النواحى من الدرجة الأولى، وهى التى تقوم بكل بساطة على اعتبار الروح فوق مستوى الطبيعة وبدون أن تقيم علاقة بين هذه وتلك. كما أن هناك روحية أكثر عمقاً وكمالاً، وهى تلك التى تبحث فى الروح عن تفسير للطبيعة فى حد ذاتها، معتقدة أن الفكر المدرك الفاعل فيها هو نفسه الفكر الذى يصبح مدركاً فينا نحن من حيث إننا ناس. وأن هذا الفكر الأخير لاشغل له إلا من أجل إنتاج العضوية L'organisme، التى تمكنه من العبور (من خلال الامتثالات الفضائية) من صورته غير المدركة إلى صورته المدركة». وهذا تماماً ما قال به هيجل Hegel فى «ظاهريات الروح» وما قال به الفيلسوف الفرنسي رافيسون Ravaisson فيما بعد.

وفى الختام يمكن القول: إن الروح والنفس والعقل ثلاثة مسميات لأفراد عائلة واحدة لكل منها علم معين فى مجال المعرفة، فالروح موضوعاً للامادیات والإلهيات، والنفس وظواهرها موضوع لعلم النفس بشتى فروعه، والعقل موضوع للمنطق، منطق الوجود.

الباب الأول

الأسطورة والفلسفة والدين

بين الشرق والغرب



الفصل الأول

نشأة الفكر الفلسفى

نشأة التأمل :

يرى بعض شراح الفكر الفلسفى أن شعوب حضارات الشرق الأدنى لم تعرف التأمل العقلى، إلا من حيث هو تفكير بسيط فى إطار الخيال الأسطورى. وبصرف النظر عن إجحاف هؤلاء الشراح فى التقليل من شأن قيمة هذا الخيال فى نشأة التأمل الفلسفى وبداية العلم، فإننا لانجد وجهاً للحقيقة فى اعتبار التفكير فى هذه المنطقة كان محصوراً فى درجات أدنى من التأمل الفلسفى وهو التفكير العملى التطبيقى. ولاندرى ما حقيقة ما يقصده هؤلاء النقاد من تحليلهم هذا، أكان ميزة أم نقصاً ينفى عنه حظوة التأثير فى نشأة الفلسفة اليونانية.

ولما كان التسليم بانتقال العناصر الحضارية المادية من مصر القديمة وبلاد ما بين النهرين إلى مهد الفلسفة اليونانية، لم يقاومه الكثيرون من هؤلاء الشراح إلا من زاوية يبدو أنها ذاتية، ويصعب تحديدها على وجه الدقة، فإننا سنبدأ بما هو مرفوض لديهم. ونعنى به التأثير الفكرى فى أبسط صوره التاريخية، وهى مرحلة التعامل مع الطبيعة من خلال الأسطورة، مرجئين البحث فى التأثير العلمى المباشر للفصل القادم.

ولكى نبدأ بداية سهلة الفهم، علينا أن نتساءل بادئ ذى بدء كيف كان التفكير الفلسفى اليونانى حين نشأته ؟ ونعنى بذلك فى تلك الفترة المقابلة لازدهار حضارتى مصر وبابل، أى خلال القرن الخامس والعشرين قبل ميلاد المسيح على الأقل. ومع أن تعريف الفلسفة كان فى فترة متأخرة يقصد به محبة الحكمة، أو البحث عن الحقيقة، إلا أن أساليب هذا البحث لم تكن فى صورة منظمة عند اليونان فى الزمن ذاته لا من الناحية العملية ولا من حيث هو تفكير فلسفى مجرد. وفى الوقت الذى بدأ فيه التفكير اليونانى فى شكل خيال أسطورى، كان تفكير الشرق الأدنى القديم قد وصل من قبل إلى هذه المرحلة، وإلى ماهو أبعد منها. ونعنى به التفكير العلمى المنظم، الذى نشاهده اليوم فيما وصلت إليه التنقيبات الأثرية من عناصر مادية فى بلاد الرافدين، وبلاد وادى النيل، ومن هنا يتبين لنا أن التفكير اليونانى فى تلك الحقبة من الزمن لازال فى مرحلة الخيال الأسطورى، وهو ليس ببعيد - كما سنرى فيما بعد - عن نسق الخيال المصرى القديم، وإن كان يفتقد كلياً الجانب المادى من الحضارة، ونعنى به التفكير العلمى المنظم المترجم فى صورة علوم تطبيقية.

وللإجابة عن السؤال السالف الذكر، نقول: بدأ التفكير فى الشرق الأدنى منذ نشأته بما يتطابق مع بداية التفكير الإنسانى فى كل مكان، وهو الخيال الأسطورى. هذا الخيال إذا ما نظرنا إليه بشكل أو بآخر، فإننا نتحسس فيه بذرة التأمل الفكرى مهما تدنت درجته العملية. ولكن ماهو بالتحديد التأمل الفكرى؟ مهما تدنت درجة التفكير عند الإنسان، ومهما كان لخياله شطحات يظن أنها بعيدة عن الواقع، فإننا نجد فى هذا المستوى من التفكير الساذج محاولة للربط بين أحداث الواقع. وحتى لو جاء هذا الربط فى كثير من الأحيان غير متطابق مع الحقيقة، فإنه يعتبر محاولة فى النهاية لوضع نسق يحد من فوضى التجربة، ويقدم تعليلات أيا كان نوعها - تمكن الإنسان

بطريقة إيجابية من التعامل مع الأحداث. ومع ذلك، فالفارق بين التأمل الفكرى الأسطورى، والتأمل العلمى يكمن فى أن تعليلات الأول تأتى غير ضرورية، وغير متطابقة مع الواقع فى كثيرمن الأحيان، إلا بأشكال هامشية مستعارة من مظاهر الطبيعة، بينما يجئ الثانى متطابقاً مع الواقع فى إطار الظروف المعتادة على الأقل.

من هنا يصدق القول بأن القدماء يشرحون وقائع الأحداث الفردية، باللجوء إلى نسج الأساطير عوضاً عن القيام بالتحليل والاستنتاج. «فنحن مثلاً قد نفسر هطول الأمطار بعد جدب طويل بأن ظروفاً مناخية توفرت، وأدت إلى المطر. أما البابليون فكانوا ينظرون إلى مثل هذه الحقائق فيشعرون بأنها وساطة من الطير العملاق «أودوغود»، إذ جاء لإنقاذهم، فكسا السماء بما فى جناحيه من السحب والزوابع السوداء، والتهم «ثور السماء» الذى كان قد أحرق الزرع بأنفاسه الملتهبة»[1].

ومع أن التفكير القائم على التأمل الأسطورى يعد سمة من سمات الذهن البدائى، إلا أن أحكامه جاءت بالنسبة للشرقيين ميتافيزيقية بحتة. أى أنها متعلقة بالمسببات الأولى وتأثيرها فى تطبيقاتهم العملية. فالعقل العملى عند الأولين، ينجز أعماله بمثابرة، وبدون كلل وعلى أكمل وجه، تاركاً حسن النتائج أو سوءها للأسباب العليا. فالخير كل الخير جاءنا من مرضاة الآلهة، والسوء إذا وقع يعد رمزاً من رموز غضب الآلهة. فإذا شحت مياه الأنهر، لايفسر ذلك بقلة سقوط المطر على الجبال النائية، بل لأن النهر رفض أن يرتفع لأن الإله يريد من الناس شيئاً ما. وقد حدث أن انخفض منسوب

---

(1) هـ. فرانكفورت وآخرون : *ما قبل الفلسفة* . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا منشورات دار مكتبة الحياة . بغداد 1954م ، ص17 .

مياه دجلة فى إحدى السنين فذهب الملك «غوريا» إلى المعبد ونام فيه. وفى مصر حيث تراقب مناسيب المياه، مياه النيل، بصورة منتظمة منذ أقدم العصور التاريخية، لم يتوان فرعون - رغم كل الاحتياطات - عن إغداق الهبات، والقرابين على النيل كلما حان موعد ارتفاعه[2].

هذا الأمر، يُفسر لنا كيف أن العقل العملى فى حضارات الشرق الأدنى، كثيراً ما يكون فى خدمة التأمل الميتافيزيقى. وكلما كان حُسن الأداة والتنفيذ فى الجوانب التطبيقية لهذا العقل واضحاً، كلما كانت راحة البال، وهدوء النفس أكثر توفراً عند الإنسان، وهذا مرده إلى الاعتقاد من جانبه أنه قد قام بواجبه نحو الآلهة على أكمل وجه. أما التنسيق المقصود بين المناسبات الاجتماعية، والأحداث الكونية المتزامنة معها فيفسر لنا مدى العمق الذى وصل إليه «التأمل الفكرى» عند هؤلاء الأقوام من تحليل لفكرة الزمن من خلال المعايشات العملية لسير أحداث الطبيعة. وهنا يظهر لأول مرة تحديد وحدات الزمن من سنوات وفصول وشهور وأيام. كما نجد أفعال الإنسان وسلوكه متوائمة من الناحية المعيشية مع هذه الوحدات، بما ينسجم مع أحداث الطبيعة وبشائرها. «ففى مصر وبابل كانوا يؤجلون تتويج الملك إلى أن يروا بداية جديدة فى دورة الطبيعة فيها ما يُبشر بالخير فتجعل بداية للحكم الجديد. أما فى مصر فقد يتم ذلك فى أوائل الصيف، حين يبدأ النيل بالارتفاع، أو فى الخريف، حين تنحسر مياه الفيضان، وتتهيأ الحقول المخصبة للبذور. وفى بابل كان الملك يبدأ حكمه فى رأس السنة الجديدة، وكلما شُيد معبد جديد افتتح فى ذلك الموعد دون غيره»[3].

---

(2) *المرجع نفسه* . ص.28.

(3) *المرجع السابق* ، ص 39.

هذا ولا يقتصر ثراء فكرة الزمن عند البدائيين على تقسيم السنة إلى وحدات زمنية - كما أسلفنا القول- ، بل إنه يتجاوزها إلى فكرة الخلود . وهذه الأخيرة تجرنا للحديث عن فكرة الخلق ، ونشأة العالم ، وتصور المصريين بالدرجة الأولى وإيمانهم الوطيد بحياة ما بعد الموت .

الأسطورة وأهدافها:

يميز البعض بين الملحمة والأسطورة من حيث إن الأولى تختص بالآلهة في صراعها وأنسابها وتفاعلها مع بعضها بعضاً . أما الأسطورة فهي أكثر ما تدور حول الإنسان ، ومحاولاته ، ومغامراته في تعليل الغامض من جوانب هذا الكون[4] . وعلى أية - ال فمن الصعب التمييز بدقة بين الملاحم والأساطير من حيث إن الأحداث تتداخل في كثير من الأحيان بين الآلهة والبشر ، والبشر الآلهة كما هو الشأن بالنسبة لملوك الفراعنة . كما أن صعوبة التمييز تتأتى من حيث اشتراكهما في عنصر واحد وهو الجانب القصصي .

أول ما يميز الأسطورة Mythe ، هو كونها قصة مثيرة للانتباه ، لأنها تروي أحداثاً غير عادية بالنسبة لحياة الناس ، مما يُثير اهتمامهم وشغفهم للاستماع إليها ، والتلذذ بتكرارها جيلاً بعد جيل . وتتجلى أهمية الأساطير عند القدماء ، في كونها تنقل أخباراً تاريخية متعلقة بنشأة الكون المبهمة ، أو حياة الأجيال السابقة وكفاحها المرير من أجل البقاء . هذا بجانب كونها تحمل في كثير من الأحيان حكماً تعليمية وتربوية لإثارة انتباه الناس حول قضية ما .

ولم يكتف الأقدمون بسرد هذه الأساطير شفوياً على مسامع بعضهم

(4) أنيس فريحة : *ملاحم وأساطير من الأدب السامي* (نصوص) دار النهار للنشر . بيروت 1967 . المقدمة .

بعضاً، بل إنهم مثلوها مشهدياً وذلك ترسيخاً لها فى أذهان الناس. أما الطابع الإخبارى التاريخى فهو جوهرى عند صانعيها، مع أنه ليس بالضرورة أن تكون الأسطورة قصة واقعية. ولما كان التاريخ البشرى برمته قصة مجهولة النشأة والمصير، فإن الأسطورة تمتزج بقصاصات من هذا الكتاب العظيم مع تميزها بمجهولية الهوية والأصل، وهذا ما يلقى الكثير من الشك على أصالتها. فالأساطير أشبه بالإشاعات فى حياتنا العامة وتنشأ بشكل، ولأهداف معينة، وتتطور على ألسن الناس لوضعها فى قالب خيالى مثير للشغف، وبصورة منطقية يتقبلها العقل. وقد تروى الأسطورة أحداثاً غير واقعية تكون من نسج الخيال، لكنها تسعى فى النهاية لإثارة قضية يصعب على العقل تحليلها، وفهم كنهها، لكن الطابع الأسطورى فيها يجعل العقل يتقبلها لمجرد أنها أسطورة.

هذا وقد حيكت العديد من الملاحم والأساطير فى صورة شعرية إبداعية من أجل ترسيخ أمجاد الآباء والأجداد فى صراعهم ضد الطبيعة، وكفاحهم ضد الأعداء. ومن ثم جاءت فى صورتها الشعرية ملهبة لمشاعر الناس، ومثيرة لكبريائهم من خلال الحروب والبطولات التاريخية لبنى قومهم. وقد تكمن الخاصية الأساسية للإسطورة فى طابعها الروائى، وأسلوبها الشعرى، وهذان عنصران أساسيان لبقائها وديمومتها عبر الأجيال، وترحالها من مكان إلى آخر. ومن هنا نجد الكثيرمن الشبه بين أساطير الأولين فى منطقة الشرق الأدنى. وسواحل بحر إيجه، وأماكن أخرى من العالم.

أما الدور التعليمى للأساطير فيكمن فى استخدامها لتذكير الأجيال بتاريخهم، وإثارة المشاعر الوطنية لديهم كما جاء فى ملحمتى الإلياذة والأوديسا لهوميروس. كما اعتمد عليها الحكماء والفلاسفة اليونان بشكل خاص فى تلقين معارفهم للآخرين. هذا وتطرح أسطورة الكهف عند

أفلاطون كما جاءت في كتاب الجمهورية نموذجاً لهذه الأساليب التعليمية. ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون هو أول من أطلق اسم الأسطورة على هذا النوع من الأحداث الخيالية.

كانت أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد تعيش حياة تزخر بالثقافة، والتأمل الفلسفي. فبعد أن أنتهى ما يسمى في تاريخ الفلسفة بعصر الفلاسفة الطبعيين، هبطت الفلسفة من السماء إلى الأرض على يد سقراط والسوفسطائيين. وانشغل الأثينيون في غمرة هذا العصر الزاهي بالديمقراطية السياسية، وحرية الفكر بالجدل في طبيعة المعرفة، والسبيل المؤدي إلى اليقين منها. وكان الخلاف على أشده بين سقراط وأفلاطون الممثلين الرئيسيين للتيار العقلي من ناحية، والسوفسطائيين الذين ينكرون أي وجود للحقائق الثابتة، والقائلين بوسائل الحس للوصول إلى معرفة نسبية من ناحية أخرى. من هنا جاء دور الأسطورة لتوضيح موقف العقليين في مجال المعرفة. فقد ضرب أفلاطون مثلاً على أوهام الحس بأسطورة الكهف[5]. التي يتصور فيها أن قوماً يعيشون في كهف تحت الأرض له باب يتسرب منه ضوء الشمس فينير أنحاءه. لكن القوم الموجودين في داخله مقيدون بالأغلال منذ طفولتهم في أرجلهم وأعناقهم مما يحرمهم من رؤية ما يحدث خلفهم وهو باب الكهف. ولما كان من خلفهم نار تشتعل، فإن أشعتها تمر من فوق رؤوسهم وتسقط على الحائط المقابل لهم في نهاية الكهف حيث ينظرون. وكان من خلفهم أقوام آخرون يحملون تماثيل وأشياء أخرى، فقد انعكست صورة هؤلاء الأقوام وما يحملونه أمامهم على سطح الجدار بما يشبه صور (الكاراكوز). وبما أن المساجين عاجزون عن التلفت إلى الخلف، فإنهم لم يروا طيلة حياتهم غير

---

(5) أفلاطون. *الجمهورية* 514-517.

تلك الظلال مما جعلهم يعتقدون أنها حقائق، وأن الأصوات التى يسمعونها صادرة عنها. فلو فكت أغلال أحدهم لعجز عن مواجهة مصدر الضوء، وبالتالى لن يقوى على رؤية الأشياء الحقيقية التى تعود على رؤية ظلالها على الحائط. ثم أنه لن يصدق أن هذه الأشياء هى الحقيقة، وأن ما تعود على رؤيته على الجدار إنما هى ظلالها. وهنا لكى يتعود هذا النفر من البشر على رؤية الأشياء الحقيقية لابد له من فترة من الزمن حتى يألفها، ويألف رؤية العالم الخارجى. هذا الإنسان لو تذكر قومه الذين يعيشون فى الكهف لرثى لهم، ولو صارحهم بهذه الحقيقة لما صدقوه، ولثاروا ضده متهمينه بالجنون. وقد أراد أفلاطون من هذه الأسطورة التأكيد على أن عالم الحس هو عالم الظلال. أما عالم العقل فهو عالم الحقيقة، والحرية. وهذه فكرة استقاها من بارمنيدس أبى الفلسفة المثالية.

صفحات من الحضارة المصرية:

المصريون قوم يعشقون الحرية حتى لو كانت تلك الانطلاقه فى عالم آخر غير عالم الواقع. ولم يكن من الغريب أن تقوم عقيدتهم على الرفع من شأن الحياة الثانية بعد الموت، حياة الخلود على حساب حياة الدنيا، وجعل الحياة الحقيقية مرحلة عابرة لحياة الخلود. فكانوا بتلك العقيدة واضعى جوهر الديانات السماوية. ومع ذلك لم تكن تلك المرحلة لديهم مرحلة هروب من الواقع، والضياع فى عالم الخرافات، بل إنهم صاروا على النهج الكريم القائل: اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

ومن هذا المنطلق قدس المصريون وطنهم، ولهم من الحنين إليه مالا نجده عند غيرهم. وقد يكون هذا أحد الأسباب التى منعتهم من التطلع لأوطان

الغير من بقاع العالم المجاورة، بغية غزوها والاستيلاء عليها. ولم يفعلوا ذلك إلا بهدف نجدة غيرهم، أو ضرب مواطن الخطر على حواشى وطنهم، كما حدث خلال حكم الأسرة السادسة عندما خرجت خمس حملات بقيادة الوزير أونى لتأديب الأسيويين المتحرشين بحدود مصر، وتعقبهم حتى أرض فلسطين. حيث دمروا «حصونهم، ودكوا قلاعهم، وحرقوا دورهم، واقتلعوا مالهم من زرع وكروم، ثم عادوا بالألوف منهم أسرى. وكانت خامس هذه الحملات بحرية خرج فيها «أونى» بالأسطول المصرى فى البحر المتوسط فنزل بفلسطين حيث قضى على الخوارج فى موقعة سُميت (شرت تپ جحس) بمعنى أنف رأس الغزال[6].

ومع ذلك لم يكن لدى المصريين نية الاستيطان من غزواتهم، كما كان الحال بالنسبة لغيرهم فيما بعد من جيرانهم من الفينيقيين والإغريق الذين أنشأوا مستوطنات فى أنحاء شتى من أرجاء المعمورة، وكان من أبرزها المستوطنات الخمس التى أنشأها الإغريق على سواحل ليبيا خلال القرن السادس قبل الميلاد. وهى قورينا، (شحات)، وأبولونيا (سوسة)، وبرقة (المرج)، وطوخيرة (توكره)، ثم يوسبريدس - برينيقى (بنغازى)[7]. هذا بجانب مدن أخرى مثل ليبتس ماجنا (لبده) التى أنشأها الفينيقيون على سواحل غرب ليبيا، وصبراته التى أنشأها الرومان على أقصى غرب الساحل الليبى.

ماعدا ذلك كان المصريون فى كثير من الأحيان ضحية غيرهم من الأقوام

---

(6) د. أحمد عبدالحميد يوسف: *مصر فى القرآن والسنة*. دار المعارف بمصر 1973م. ص 18.

(7) راجع فى تفاصيل هذا الموضوع كتاب الدكتور إبراهيم نصحى: *إنشاء قورينى وشقيقاتها*. منشورات الجامعة الليبية/ كلية الأداب 1970 م.

ومطمعاً لأعدائهم، كلما ساد طابع التفرقة بينهم، ونخر الضعف السياسى سلطتهم. وقد حدث ذلك مرات عدة عبر تاريخهم، فكان ذلك على سبيل المثال فى أواخر حكم الأسرة السادسة عندما تسللت جموع من الأسيويين حتى تغلغلت فى الدلتا وغمرتها. وفى نهاية الدولة الوسطى عندما اجتاحت مصر غارة من حشود الهكسوس وعاثت فى الأرض فساداً. ومع ذلك فهم صبارون على المكاره، وهم فى كل ذلك يدفنون غضبهم، ويظهرونه فى أشكال رمزية من العادات المبطنة بالكراهية لهؤلاء الأقوام[8].

لقد اكتفى المصريون بخيرات أرضهم، وتحصنوا بقوة حضارتهم وأصالتها وقدرتها على التسلل ثقافياً إلى أوطان شتى فى أنحاء المعمورة. لكن قضية الشعور الانعزالى، أو العشق القومى عند المصريين لوطنهم، وتقوقعهم فى أرض النيل التى يرون فيها أم الدنيا، حرم الإنسانية بشكل ما من مواصلة تطورها العقلى، انطلاقاً من إبداع العقول الناضجة لديهم. ولم تتمكن للأسف حتى أقرب الأمم المهيأة نسبياً فى تلك العصور الغابرة من نقل الرسالة، ومواصلة الحضارة بسبب تحقيرها للفكر العملى، ومباهاتها بالفكر النظرى

---

(8) يقول هنرى فرانكفوت فى المرجع السابق الذكر، ص 25 : «. . . . . فلدينا عدد من الأقداح الفخارية الكبيرة نقش عليها ملوك (المملكة الوسطى) المصريون أسماء القبائل المعادية لهم فى فلسطين، وليبيا، والنوبة، وأسماء حكامها وأسماء بعض المتمردين المصريين. كانت هذه الأقداح تحطم فى احتفال دينى مهيب، قد يقام أثناء جنازة سلف الملك، والغاية من هذا الطقس مذكورة بصراحة. إنها الدعوة بالموت على هؤلاء الأعداء كلهم - لأنهم بعيدون عن قبضة الفرعون. غير أننا إذا عددنا تحطيم الأقداح طقساً رمزياً فاتنا مغزاه. فقد كان المصريون يشعرون أنهم يلحقون بأعدائهم أذى حقيقياً حين يحطمون أسماءهم. فيضيفون بعد أسماء الخصوم، الذين يعددونهم ويدعون عليهم بالموت، عبارات كهذه : «كل فكر مؤذ وكل كلام مؤذ وكل أحلام مؤذية وكل خطط مؤذية وكل صراع مؤذ. . . إلخ».

التأملى الذى جعلها تفرق فى بحر من الجدل العقيم . فكان فى ذلك ضياع لفرص سانحة فى مجالات الطب والصيدلة والهندسة والرياضيات ، مما كانت تزخر به مصر الفرعونية .

ولحسن الحظ أن عزلة مصر الطبيعية ، ومناعتها ضد التطلع خارج حدودها ، وإيمانها بأنها تحظى بالتفوق الحضارى على من عداها من جيرانها ، لم يجعل من ذلك نزعة عرقية لديهم تحرم الغرباء من العيش فى أحضانها ، والتمتع بعلومها وحضارتها . وهى فرصة لم يقتنصها فى ذلك الوقت إلا نفر قليل من أهل الإغريق . فالمصريون كانوا على نقيض الهلينيين الذين وضعوا حداً فاصلاً بين الهلينى الحر والغريب غير المتمتع بهذه الحرية السياسية والاجتماعية . فقد كان الأغارقة فى العصر الهلينى يعتقدون أن «هناك فئتين تتقاسمان العالم تماماً : كل ماهو غير أغريقى فهو بربرى . . . وبأن البرابرة يشتركون فيما بينهم بأنهم تنقصهم الصفات اليونانية المتعلقة بالاتزان والحكمة . . فالبرابرة هم غير الإغريقيين ، إنهم فئة مختلفة ومتدنية من الكائنات البشرية»[9] .

هذه النظرة شبه العنصرية عن الإغريق ، لم توجد بشكل أو بآخر عند قدماء المصريين «فالناس» هم من يسكنون مصر ويتحدثون بلغتها ، وكل من تزيا بالملابس المصرية ، ومن عايش من الغرباء هذه الثقافة لغة وملبساً وانخرط

---

(9) جان توشار : *تاريخ الفكر السياسى* . ترجمة على مقلد ، الدار العالمية للطباعة والنشر ، بيروت 1983 . ص47 - الجدير بالذكر أن كلمة البرابرة BARABAES كانت ولازالت تعنى الأقوام المتوحشة ، غير المتحضرة . ويبدو أنها أطلقت على أقوام من الهمج التى ما انفكت قبائلهم تهاجم بصورة شرسة دول غرب أوروبا فى عصور تاريخية متأخرة ، فتلحق بها الدمار والخراب . هذا ويختلف البرابرة عن البربر BARBÈRES ، الذين هم - فى إحدى الروايات التاريخية - المهاجرون الأوائل قبل الميلاد من شبه الجزيرة العربية نحو سمال أفريقيا . ويعزز هذه الرواية اللهجة التى يتحدثونها ، والتى ثبت انتماؤها لمجموعة اللغات السامية .

فى عاداتهم، قُبل كواحد من «الناس»، وحق له التدرج إلى المراتب العليا فى سلم المجتمع. «فالأسيويون أو الليبيون أو الزنوج، حين يتأقلمون، قد يقبلهم أهل مصر كمصريين ذى مراتب عليا - بل قد يبلغون أعلى المراتب كلها، مرتبة الملك الإله الذى يمتلك الشعب بأسره». وعلى أية حال، يقال فى تاريخ الإمبراطورية الرومانية أن روما احتلت اليونان عسكرياً، لكن اليونان احتلت روما ثقافياً. وهذا رمز لصمود الحضارة الهلينية بالرغم من أنها كانت تعيش خريف أيامها الهيلنتية فى تلك الفترة. وإذا صح ذلك الأمر، فهو قول يصدق أيضاً على المصريين. فالأقوام التى كان لها تماس مباشر بمصر لم يبلغوا من نمو الحضارة ما بلغه المصريون. «فحتى مجيئ الآشوريين والفرس والإغريق للفتح والسيطرة نهائياً، كان بوسع المصريين أن يشعروا، دونما قلق بأن مدينتهم أسمى المدينات. وهناك قصة مصرية تصنع على لسان أمير سورى هذا القول التعميمى لسفير جاءه من أرض النيل: «لأن (الإله الملكى) آمون أسس البلاد كلها. لقد أسسها، ولكنه أسس فى البدء أرض مصر التى قدمت أنت منها. مهارة الصنع خرجت منها لتبلغ هذا المكان حيث إنا والتعليم خرج منها ليبلغ هذا المكان حيث إنا»[10].

ومهما يكن من أمر ذلك، فقد مرت الحضارة المصرية بتاريخ طويل قبل أن يحدث التماس بينها وبين أنبياء العهد القديم، والمستشرقين الأوائل من بلاد اليونان[11]. فكانت بحق حضارة تقوم على ازدهار الفكر العلمى التطبيقى، والفكر النظرى التأملى فى نفس الوقت. ولما كانت الفلسفة فى أبسط معانيها تعنى محبة الحكمة، وتسعى للبحث عن الحقيقة وراء الموجودات الحسية،

---

(10) هنرى فرانكفورت: *المرجع السابق الذكر* ص ص 46-47.

(11) المقصود بالمستشرقين الأوائل من بلاد اليونان أولئك الذين زاروا مصر وبلاد ما بين النهرين وهما في أزهي عصورهما، ومنهم أورفيوس، وفيثاغورث، وأفلاطون.

وكشف أسرار الكون بالوقوف على قوانينه، وعلة تطوره، يحق لنا انطلاقاً من هذا الأمر القول: إن هذه الجهود كانت قد تجسدت فى الفكر التأملى المصرى، مما يجعل من غير الحرج الحديث عن الفلسفة فى الشرق القديم، بدلاً من الحديث عن حكمة الشرق القديم كما يحلو للبعض.

فالمتتبع لتاريخ مصر القديم فى ظل تلك العهود الغابرة من التفكير الإنسانى، يشعر أنهم ليسوا بعيدين عنا من بعض الجوانب، بينما نحن قد نكون متخلفين عنهم فى كثيرمن الإبداعات. ومما يزيد تلك الحضارة قيمة، وذلك الفكر إجلالاً، إذا ما تخيلنا أنه كان لابد للمصريين من قرون طويلة لكى يصلوا إلى ما وصلوا إليه فى الألف الثالث قبل الميلاد من يقظة فكرية وعلمية. ومن الجدير بالذكر أنه «لم يصل هذا الشعب إلى ما وصل إليه من ذلك، إلا بعد كفاح اجتماعى وصراع طويل امتد من تاريخ مصر أجيالاً منذ الدولة القديمة وأواخر الأسرة الرابعة فى القرن السابع والعشرين من قبل ميلاد المسيح، حتى مطلع الدولة الوسطى فى القرن العشرين، صراع ركب السياسة وركبته السياسة فأديل فيه من حكومة إلى حكومة، ومن دين إلى دين، ثم عج عجاجه واصلخم عبابه بسقوط الدولة القديمة فى أعقاب الأسرة السادسة بالعنف والهدم وسفك الدماء، وذلك فى أول ثورة اجتماعية عرفها التاريخ»[12].

لابد أن تلك الثورة كانت تنمى عن وعى فكرى وسياسى خلقته عهود من بطش الملوك وغبن الحكام الذين اعتادوا حكم البلاد باسم الإله «حور»، وكان ذلك منذ نشأة الدولة القديمة التى يرجع عهدها إلى ما يزيد عن ثلاثين قرناً قبل ميلاد المسيح. وهى دولة عمرت أجيالاً تحكم الناس بجلد السياط ودق الأعناق، مما يمثل فيما نعرفه فى عصرنا بحكم الملكية الاستبدادية، الطغاة

(12) د. أحمد عبدالحميد يوسف. *المرجع السابق الذكر* ص 33.

عباد السلطة. وقد كان الهم الأول لملوك الفراعنة فى الدولة القديمة، تخليد أنفسهم بأبنية كالجبال، جعلوها أضرحة لأنفسهم تستقر فيها جثثهم، انطلاقاً من إيمانهم بالبعث والخلود بعد الموت، فكانت أهرامات زومر، وسنفرو، وخوفو، وخفرع دليلاً ناطقاً على تلك النرجسية.

هذه المرحلة هى المرحلة التاريخية الثانية من حياة مصر المتحضرة. إنها عصر الملك الإله، المختفى خلف اللاهوت المطلق. وحيث إن الملك هو ابن الله، إذاً فهو الله الذى يحكم بين الناس. لكنه فى النهاية منزه عن الصفات البشرية. ومن هنا فالقدسية كل القدسية للملك وأوامره وشرائعه. فهو الغفور الرحيم الذى تعتمد عليه الأرزاق ابتداءً من طبقة النبلاء إلى عامة الناس. ويبدو أن المحرك الأساسى لهذا النظام التيوقراطى، ومخرجه هى طبقة الكهنة فى هذه المملكة. فهى صاحبة التصورات اللاهوتية للملك وأنساله. وهى وراء طمس أسماء المفكرين والعلماء، الذين ظهرت أعمالهم الإبداعية كافة بأسماء الملوك تمشياً مع سياسة المملكة القديمة فى أن الملك هو الله على الأرض، وهو صاحب الخير، حيث ما يصيب الناس إلا ما جاء من إرادته. ترى من هم علماء الصيدلة الذين أفلحوا فى اكتشاف مادة للتحنيط يفوق سرها الخيال؟ ومن هم أطباء ذلك العصر؟ ومن هم المعماريون الحقيقيون لمعجزات الدنيا «الأهرامات» ؟ كل هؤلاء طمس شخصياتهم، وأسماءهم نظام سياسى مستبد لايعترف إلا بشخص واحد، هو شخص الملك الإله، وذلك على سنة الاستبداد المتطرف فى كل زمان، ومع ذلك فلكل ضيم نهاية، ولكل عهد غروب.

كان التحول إلى الأفضل فى حياة المصريين قد بدأ مع إطلالة الأسرة الخامسة، التى رأت من الحكمة مراعاة التحول فى عقول البشر. ومسايرة تطور المفاهيم الدينية الجديدة، التى جاء بها كهان الشمس، المبشرون بملوك

«زعموا أنهم يولدون لإله الشمس من امرأة من الشعب يُقال لها ردجدت»[13].
فعم الرخاء بين الناس، وانفتح الملوك على كهان الشمس. وعلى الطبقة العليا من المجتمع. فقامت المصاهرة، وشاعت أفكار المساواة والعدل، والتواضع. وهى قيم حمل همها الفكر اليونانى بعد أكثر من عشرين قرناً من الزمان. ولم «يكن قليلاً ولا هيناً يومئذ أن يعتذر ملك لرجل من رجاله، فلايتحرج نفرايركارع، وقد أصابت عصاه ساق رع ور من أن يعتذر له ويعلن أن رع ور أحب الناس إليه وآثره عنده، بل لم يكتف بذلك فأذن للرجل بتسجيل تلك الواقعة، وذلك الاعتذار فى قبره لتقرأها الأجيال من بعدهما»[14]، جيلاً بعد جيل حتى عصرنا هذا، بعد نيف وأربعين قرناً من الزمان.

ولئن ظل ملوك الأسرة الخامسة يشيدون مقابرهم فى أشكال أهرامات على عادة أسلافهم، إلا أن هذه الأضرحة بدأت تتخذ أحجاماً متواضعة، إذا ما قيست بسابقاتها. وكان لهذا التحول فى تاريخ المصريين نتائج اجتماعية وأخلاقية مختلفة - بجانب ماذكرناه آنفاً -، كان من أبرزها تحول عقلية الناس من النظرة المادية للحياة، إلى النظرة الروحية المثالية، التى تتخذ من السعادة فى الحياة الآخرة زاداً لها. والتى ولدت فى نفوس الناس روح القناعة، والطمأنينة، والتقوى والصالح العام. وكان من شأن هذا التحول الجذرى، أن تحولت آلهة الملوك بنظرتها إلى طبقة الأشراف، ثم غطت برحمتها عامة الشعب، «فلم يعد مصير الإله أوزيريس - رب الموتى - حقاً للملك وحده، بل شاركه فى ذلك الأشراف أولاً، ثم لم يلبث العامة أن دخلوا معهم وشاركوهم فى ذلك المصير»[15].

---

(13) *المرجع السابق*، والموضع نفسه.

(14) *المرجع السابق*، ص 34.

(15) *المرجع السابق*. الموصع نفسه.

ومع ذلك، فسنة التاريخ، وتقلبات الحياة، لم يدم معها للناس هناء. فقد وهنت البلاد في عهد آخر ملوك الأسرة السادسة، إثر جفاف وقحط عم البلاد، وضعف، اتسم به نظام الحكم. فعمت الفوضى واضطرب الأمن. واندلعت ثورة فكرية تقاوم الظلم، وتسفه جَور الأغنياء، وتطالب برغيف الخبز. وبرزت من بين حشودها عقول مرقت عن العقيدة، فاستهانت بالقيم. وسفهت الآلهة، واستخفت بالآخرة ويوم الحساب. وقامت دعوة عازف الجونك الذى حث الناس على الملذات، واقتناص فرص المسرات، مشككاً فى يوم البعث بقوله: «إن أحداً ممن قضى نحبه لم يعد ليحدثنا بما وقع له»[16]. فكانت تلك صرخات الشك الفكرى الأولى فى تاريخ الإنسانية.

ولما كان من النقيض يبدو النقيض - كما يقول هيجل -، فلم يرض نفر من أهل الفكر والموعظة الحسنة بذلك الجنوح، وما آلت إليه البلاد، فقاموا ينادون بالتعقل، والعودة إلى حظيرة الأمن والأمان، وشاعت كهانات تبشر بالمنقذ المنتظر، الذى يفيض حكمه عدلاً ورحمة بالمؤمنين، بعد أن طفح الكيل، وغرق الناس فى ظلم وجور لم تشهده البلاد من قبل، فهدأت النفوس وتعشم الناس خيراً فى حركات إصلاحية تبلورت فى نصوص مكتوبة كانت

(16) راجع المرجع السابق ص 35. «لقد صور لنا حكيم ذلك الزمان **إيبوور**، الذى اقتحم على الملك سكينته التى أخلد إليها واستنام لها، فطفق يصف فى أسلوب رائع حزين حال البلاد وما تردت فيه من اضطراب وافلاس، وما حل بالناس من محن وخطوب، فذل العزيز وعز الذليل. ولقد تمثلت الثورة فيما وصف **إيبوور** بعدوان الناس على الناس، وأملاك الناس، بل بعدوان من يفترض فيهم صون الأمن على الأمن، وبسوء استخدام المسلحين لأسلحتهم وإضراب العاملين عن العمل، وبالعداء للأغنياء والشماتة فيهم بما أصابهم من إدبار الزمان واختلال موازين الثراء، حيث أثرى الفقير وأملق الغنى، وبتدمير المنشآت وتدهور الاقتصاد والصحة العامة، وعجز الناس عن دفن موتاهم فإذابهم يلقون بهم فى النيل حتى صار مدفناً كما قال. بل لقد بلغ البؤس والشقاء بهم مبلغاً حملهم على التخلص من الحياة بالانتحار، فإذا البلاد من ذلك كله فى حالة من الركود والانحلال».

قد جاءت من وحي على لسان خيتي أحد ملوك أهناسيا في ذلك الزمان لابنه مريكارع، فكان دستوراً يشرح أصول الحكم وحق الراعي وحق الرعية عليه وواجبه نحوها[17]. فكان ذلك عصر الشرائع الوضعية، وعهداً يبشر بالتأمل في عالم الغيب ممهداً لعهد النبوءات العهد القديم.

من ذلك المخاض الفكري، كان العامل المؤثر الأكبر للفكر التأملي المصري قد بلغ ذروته في محيطها من الأمم المجاورة. فكانت بصماته واضحة جلية في أولى الديانات السماوية، الديانة اليهودية. ونود قبل المضي في الحديث - عن مواطن الشبه بين التعاليم المصرية القديمة، وما جاء في الأسفار الأولى من ذلك العهد- أن نستطرد قليلاً فيما يروى عن إبراهيم الخليل وحياته في مصر.

كان ذلك على الأرجح خلال الأسرة الثانية عشرة من حكم الدولة الوسطى، أي في حدود القرن العشرين قبل ميلاد المسيح، عندما استجارت أقوام من الجزيرة العربية بمصر إثر قحط وجفاف كان قد ضرب مواطنهم. ولم تكن مصر مغلقة في تلك الأزمان على نفسها. بل كانت قوافل تجارة المقايضة تصل مصر محملة بكنوز سوريا وفلسطين، وفينيقيا، وتعود بما تشتهيه الأنفس من المصنوعات الفخارية، ومنسوجات يفوق وصفها الخيال. كما كانت مصر تحصل على حاجتها من أخشاب الأرْز التي اشتهرت بها فينيقيا في تلك العصور. في تلك الفترة وصل إبراهيم وزوجه سارة إثر ذلك القحط إلى أرض مصر، أرض النيل والرخاء والحضارة. وتقدم التوراة لنا لوحة تاريخية عن تفاصيل أول اتصال بين الجد الأكبر للأنبياء، والحضارة المصرية القديمة في تلك الأزمان. حيث تقول التوراة «وحدث جوع في الأرض. فانحدر إبرام إلى مصر ليتغرب هناك. لأن الجوع في الأرض كان شديداً. وحدث لما قرب

---

(17) *المرجع السابق*. ص 36.

أن يدخل مصر أنه قال لساراى امرأته، إنى قد علمت أنك امرأة حسنة المنظر. فيكون إذ رآك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته. فيقتلوننى ويستبقونك. قولى إنك أختى. ليكون لى خير بسببك وتحيا نفسى من أجلك»[18].

ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا ما صرفنا النظر عما جاء فى سفر الخروج عن النبى موسى عليه السلام، وما لاقاه من اضطهاد هو وقومه على يد فرعون، لم نجد لأنبياء العهد القديم من نسل إبراهيم منزلة أقل عند قدماء المصريين. فقد نزل يوسف عليه السلام وإخوته منزلة حسنة. فتشربوا الحضارة المصرية القديمة لغة وثقافة وفكراً، كما استمتعوا بما كان فى مصر يومئذ من الرخاء، ورغد العيش، ولين المقام[19].

نظام الحكم الثيوقراطى:

من أبرز ما يميز النظام السياسى فى الدولة القديمة هو كونها نظاماً سياسياً ثيوقراطياً (دينياً) مغلقاً يعتمد على القدسية، والنسب الإلهى. فالملك هو ابن الإله «رع»، وهو بذلك يحتل مكانة الإله الحاكم بين الناس على الأرض. هذه

---

(18) سفر التكوين. الإصحاح الثانى عشر(10-13). ويستطرد العهد القديم فى هذا الاتصال المباشر بقوله: «. . . فحدث لما دخل إبرام إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة أنها حسناء = = جداً. ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون. فأخذت المرأة إلى بيت فرعون. فصنع إلى إبرام خيراً بسببها. وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال. فضرب الرب فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراى امرأة إبرام، فدعا فرعون إبرام وقال ما هذا الذى صنعت بى. لماذا لم تخبرنى أنها امرأتك. لماذا قلت هى أختى حتى أخذتها لى لتكون زوجتى. والآن هى ذى امرأتك. خذها وأذهب. فأوصى عليه فرعون رجالاً فشيعوه وامرأته وكل ما كان له». الفقرات من 14-20.

(19) راجع بشأن قصة يوسف عليه السلام، سفر التكوين: من الإصحاح السابع والثلاثين إلى الإصاح الخامس والأربعين، وصراع موسى عليه السلام وقومه مع فرعون، فى سفر الخروج: ابتداءً من الإصحاح الثانى.

الأبوة ليست معنوية أو روحية، كما يتبادر للذهن من مفاهيمها المعاصرة، ولكنها بالنسبة لقدماء المصريين أبوة بيولوجية - إذا صح التعبير -، أى أنها من صلب الإله «الشمس رع». ففى مفهومنا نحن نرى الملوك موجودين، يلدون أبناءً يصيرون ملوكاً من بعدهم. لكن الاعتقاد المصرى القديم، قائم على أن الإله خلق كل شيء، وباق فى كل شيء، وحاكم لكل شيء، مما أدى إلى هذا النظام السياسى الاجتماعى الأخلاقى المقنع.

وقد يُصاب المرء بالدهشة لأول وهلة من هذا النظام، ولكن لا غرابة فى الأمر فى هذه العقيدة. فعندما يشاء الإله الأكبر النسل، يتمثل فى صورة الملك الحى، فيهب البذرة التى تنمو وتصبح فيما بعد «ابن رع»، «لقد كانت حتشبسوت ابنة تحتمس الأول، إلا أن قصة ميلادها الإلهى، الذى أتاح لها أن تغدو فرعوناً لمصر، تدل دلالة واضحة على حصول الاستبدال هنا، وعلى أن الإله الأكبر، آمون - رع، هو أبوها الفعلى. فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها، وأوصوا آمون بزيارتها وفرعون فى أوج شبابه وعزيمته «فاتخذ شكل جلالة زوجها هذا، الملك تحتمس الأول.. ثم ذهب إليها فوراً، ثم ضاجعها.. وفعل جلالة الإله هذا ما شاء له أن يفعل معها. وهذه الكلمات فاه بها أمامها آمون، سيد عروش المصريين (مصر العليا ومصر السفلى): إن اسم ابنتى التى وضعتها فى جسدك هو خنيمت - آمون - حتشبسوت.. ولتقم بمهام الملك الفاضلة فى هذا البلد بأجمعه»[20].

إذاً فأنساب الملك ليست قصة روحية كما شاهدنا بعد عدة قرون من الخليقة بعد ميلاد المسيح، حيث تتكرر الرواية محصورة فى ثوب من القدسية والإعجاز وذلك عندما بعث الله بروحه لمريم «فتمثل لها بشراً سويا» وليست

---

(20) عن هنرى *فرانكفورت*، ص 90.

- ***Urk***. IX, 219-21

مفهوماً معنوياً، كفكرة العناية الإلهية، وقصة الملك ظل الله على الأرض كما ساد فى العصور الوسطى الأوروبية. وإنما هى على ما يبدو وراثة آلهية بيولوجية يلعب فيها الكهنة دوراً جوهرياً، وإن كان من الصعب تحديد كيفيته.

وما يهمنا هنا، هو الأبعاد السياسية والاجتماعية والأخلاقية لعقيدة الملوك أنساب الألهة. هذا الأمر يقودنا إلى الصفة الثانية لنظام الحكم، بعد كونه حكماً آلهياً مباشراً. فلما كانت ولادة الملك آلهية، استلزم الأمر بالضرورة أن تكون المنزلة آلهية. وهذا الأمر الأخير يؤدى أولاً إلى تنزيه الحاكم عن صفات البشر، ووضعه فى درجة الإله الملك الذى يسمو فوق الجميع، منزهاً عن الخطأ، غير قابل للتماس مع الناس. بل على الناس أن يتحاشوا الحديث عنه، أو مخاطبته بشكل مباشر. ولدينا نصوص قديمة كثيرة فى تمجيد الملك، ترتفع إلى مستوى التسبيح بالألوهية ناعتة إياه بصفاتها وخصالها. فالإله هو «سيا» إله الإدراك، إنه رع، الإله الشمس؛ إنه خنوم خالق البشر على دولاب الخزاف؛ إنه باستيث الآلهة الحامية، إنه سخمت إله العقاب. فالفهم والحكم الأعلى وإكثار السكان والحماية والعقاب، كلها من خواص الملك[21].

ولما كان لفرعون خصال الألوهية، وكان معصوماً من التماس كان على المقربين منه أن يكونوا على مستويات عليا من الخليقة. حيث كانت حاشيته من الكهنة «طاهرى الأيدى»، وخدمه من أقرب السلالات إلى عائلته، وهم بذلك يكونون فى مأمن من محق القداسة. ولعل هذا أحد الأسباب فى دفن الملوك فى مقابر فردية مهيبة، تحفظ أجسادهم وأرواحهم، وهو فى نفس الوقت «معبد للموتى تقام فيه عبادة الملك الميت»، الملك الذى انتقل إلى مرحلة

---

(21) *المرجع السابق*. ص 82.

ملك الموتى. ولما كان الملك إلهاً منزهاً عن التماس، كان «من سخرية الأقدار ألا توجد مومياء ملكية واحدة من الدولة القديمة»[22]. هذا التبجيل لشخص الملك الإله، يجعل عامة الناس ينعمون بفضله وعدله، لكنهم فى النهاية بشر منزهون عن الألوهية.

أما الصفة الثالثة لنظام الحكم، فهى الحكم الفردى المتطرف. فالملك بنعوته السالفة الذكر يستلزم عليه حالة من العزلة، فهو لكونه حاكماً منفرداً بين البشر والآلهة، لا يعلم فى كثير من الأحيان بأموره إلا ابنه، والمقربون منه من الكهنة، والخدام. أما من الناحية العملية فهو مطلق السلطة، وكل ما ينجز فى طول البلاد وعرضها - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - فهى تنسب للملك. فهو مهندس الهياكل والمدن. ينتصر فى المعارك، ويسن الشرائع والقوانين الخاصة بتنظيم العلاقات الاجتماعية والحياة الاقتصادية. إنه الإله والملك والدولة، وهو فى كل ذلك يعيش بالنسبة للشعب فى طى الكتمان، حذراً من مخالطتهم، مترفعاً عن عموميتهم. وتلك كما يبدو، من الخصال الأساسية لفرعون الملك ابن الإله رع[23].

أما الصفة الرابعة لنظام الحكم السياسى لفرعون المملكة القديمة، فهى كونه كبير الإقطاعيين. فبصفته الإلهية والملكية المنفردة، أصبح المالك الوحيد

---

(22) جوفرى برندر. *المرجع المذكور سابقاً*، ص 40.

(23) هنرى فرانكفورت. *المرجع المذكور سابقاً*. 96. وتروى لنا إحدى النقوش القديمة الواردة فى المرجع نفسه، قصة ملك داهمته الشيخوخة فنصح ابنه وخلفه قائلاً: «أنت يامن ظهرت كإله، أصغ إلى ما أقوله لك. لكى تكون ملكاً على البلاد وحاكماً على ضفاف الأنهر، لكى تصيب الخير الوفير تمنع على مرءوسيك لئلا يقع مالم يحسب لهوله الحساب. لا تدن منهم فى وحدتك، لا تملأ قلبك بأخ، أو صديق، ولا تجعل لك خلصاء - دلك مما لن تحمد عقباه. لقد أعطيت الفقير وأويت اليتيم.. ولكن الذى أكل زادى هو الذى قاد جنداً (فى وجهى).. والذين ارتدوا أفخر ثيابى هم الذين نظروا إلىّ كخرقة بالية».

لمصر ومن عليها من بشر، وحقول، ودواب، ومياه. فهو راعى المجتمع والساهر على قوتهم. هذا ومن فكرة الراعى تُظهر لنا بعض النقوش القديمة صولجان الفرعون فى شكل عصى الراعى المعقوفة.

ومع ذلك، فإن فكرة العدالة ترافق الملك فى حكمه، والعدالة بالنسبة للمصريين رديف للخير، وهبة إلهية، وهى تتجسد بين الناس فى قاعدة أخلاقية ظهرت فى فلسفة إيمانويل كانت فيما بعد فى صورة قاعدة مفادها «أن يعمل المرء للآخرين ما يتوقع منهم أن يفعلوه له». ومع ذلك فالعدالة بالنسبة للملك، عدالة نفعية تتوخى فائدته بالدرجة الأولى، بكونه كبير الإقطاعيين، والذى تؤول إليه البلاد برمتها فى النهاية. ومن ثم فالاستسلام لعدالة الملك يعد أمراً أخلاقياً واجب التنفيذ. ففى وصية من أب لأبنائه، بشأن طاعة الملك يقول فيها مما يقول: «كافحوا من أجل اسمه، وكونوا أنقياء من أجل حياته، تسلموا من كل إثم للخطيئة. من أحبه الملك غدا روحاً مبجلة، أما الذى يتمرد على جلالته فلن يجد قبراً لنفسه، ويقذف بجثته فى المياه»[24]. من هذا النص تتضح لنا بشاعة الحياة السياسية وفقاً للمفاهيم الحديثة، بالرغم من أنها صورة لفساد الحكم بالمفهوم العصرى قد تتكرر فى أى زمان، وتحت أى شكل من أشكال الأنظمة السياسية. أما فى تلك العهود الغابرة فالاستبداد قدر ومصير، تكون فيه طاعة الحاكم فيما يرغبه مجلبة للاطمئنان، وركوناً فى طى النسيان. أما معارضة الحاكم الإله، فهى تجعل من صاحبها لقمة سائغة لتماسيح النيل.

ومن هنا يحق القول إنه كان على الناس - وعلى مستوى الأبعاد الاجتماعية والأخلاقية، والسياسية -، أن يستظلوا بظل الإله على الأرض.

---

(24) *المرجع السابق*، ص 105.

ومن ثم فكل سلوك اجتماعى لابد أن يكون تنفيذا لطاعة الملك، وكل سلوك آخلاقى، لايعتبر سلوكاً حسناً إلا فيما يرضى الملك. أما على المستويين الفكرى والسياسى، فإن كل تألق عسكرى، أو إبداع فكرى وعلمى لاينسب لصاحبه. لأنه خلق من عقول الملوك، وإبداع من مهابتهم. ومن هنا كانت النجومية، والتألق على المستوى الفردى جرماً يستحق عليه الفرد السخرية من الحاكم وربما الموت. فلا فكر وعبقرية، إلا عبقرية الملك الإلهية القائمة على إبداعات الآخرين مطموسى الهوية. ولاتطور ورخاء، إلا من نعمة الملك القادر الفاعل. وما جهود الأخرين إلا فضل من هذه الألوهية عليهم، قد يستحقون عليها الثناء فى حياة ما بعد الموت، إذا ما تستروا عليها لتظهر باسم الملك. هذه الخاصية استمرت مع نظم الحكم الفردية عبر القرون فى عصور غير متناهية.

هذا ومهما يكن من شيء، فقد خلقت لنا هذه السياسة ثلاث حقائق تاريخية:

أولها: انقطاع التاريخ فى حالات النكسة، وحرمان الإنسانية فى أجيالها اللاحقة من ثمار مناهج وأساليب التفكير العلمية التى أدت إلى إنجازات عظيمة. حيث تبقى النتائج، أكواماً من الحجارة، مجهولة الهوية الحقيقية. وهذا أمر طبيعى، فتدوين مناهج الإنجاز، وأساليب تحقيقه أمر لايهم الملك الحاكم. ولما كانت الشخصية الإبداعية لهذا الإنجاز لافرصة لها للظهور، أصبح لا أفضلية للاهتمام بهذا المنهج، فاندثر لكى لاتبقى إلا معجزة الملك المادية.

ثانيهما: لقد ثبت عبر تاريخ العلم، أن العلماء يدونون بدقة متناهية نتائج تأملاتهم، طالما هى مقرونة بأسمائهم، فلما كان هذا الأمر الأخير غير

مرغوب فيه، عند أنظمة الاستبداد القديمة، فقد فقدت الإنسانية الاستمرارية فى مجال الهندسة والمعمار والطب والصيدلة. وكان عليها أن تبدأ من الصفر بعد قرون من الزمن.

أما ثالث هذه الحقائق التاريخية، فيكمن فى السر الذى جعل المؤرخين فى مجال الفلسفة، يقللون من دور حضارات الشرق القديم، وفضلها على الحضارة اليونانية. إذ أن طمس هويات المفكرين والمبدعين، أدى إلى طمس أساليب تفكيرهم ومذاهبهم الفكرية، والاكتفاء بجنى ثمار عبقرياتهم لتظهر باسم الملك المستبد. من هنا لم يحرم مبدعو الأمة من هذا الحق فحسب، بل حرمت الأمة بكاملها من شرف تطوير الإنسانية، ووضعها على الطريق الصحيح. فمن يعرف الآن أسرار هندسة الأهرامات؟ أو معادلات ومواد الصيدلة المصرية القديمة؟ كلها صعدت للسماء مع روح فرعون، مخلفة وراءها ألغازاً لاتفيدنا فى شىء إلا من حيث هى مشاهد جنائزية الطابع، مثل المقابر، والأهرامات، والموميات لتذكرنا بتاريخ نشأة الإضطهاد الفكرى، وبرجسية شواذ السياسة، ومحبى العظمة والتخليد.

من هنا وقف الفكر الإنسانى حائراً أمام ركام من النظريات الفكرية والفلسفية، تبرأ منها أصحابها فى عصرهم حباً للبقاء فى ظل الملك العظيم، الغفور الودود.

الفصل الثاني

تمهيد للأديان السماوية

اخناتون ورسالة التوحيد:

إذ صح القول أن قس بن ساعدة[25]. هو أحد المبشرين بالتوحيد فى العصر الجاهلى قبيل الإسلام، فإن أخناتون AKHENATON يعتبر أحد المبشرين بالتوحيد فى الجاهلية الأولى للبشرية، وقبيل ظهور أولى الديانات السماوية، ونعنى بها اليهودية. ترى من هو هذا النبى الفرعونى؟ وكيف ومتى ظهرت دعوته ؟

أخناتون زوج نفرتيتى الشهيرة، هو أحد مشاهير الملوك فى الأسرة الثامنة عشرة التى انطلقت منها الدولة الحديثة. والتى بدأت عام 1575 ق. م، وانتهت بنهاية الأسرة الحادية والعشرين فى عام 945 ق. م. كان «أخناتون سليلاً لأسرة أحمس الأول، مؤسس الدولة الحديثة. تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعوناً، كان أهمهم - بلا شك - أحمس الأول الذى أكمل تطهير

---

(25) قس بن ساعدة الداعى إلى وحدانية الله قبيل ظهور الإسلام، والقائل: «أيها الناس إسمعوا وعوا، من عاش مات ومن مات فات وكل ذى آت آت. ليل داج ونهار ساج وسماء ذات أبراج . . . إلخ.

البلاد تماماً من الهكسوس. واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة.. أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث، أعظم رجال الحرب من ملوك مصر»[26]. هذا وقد شهدت مصر رخاءً واستقراراً فى هذه الفترة، مما أعطى فرصة للتأمل الفلسفى، وقدرة على خلق فكرة فلسفية جديدة مخالفة لما احتكرته طبقة الكهنة المصريين منذ عصر الدولة القديمة. كان أمنحوتب الرابع (أخناتون) الملك الشاب صاحب هذه الفكرة، ومفجر تلك الثورة الدينية الإصلاحية.

من المعروف أن التعددية فى مجال الألوهية، كانت عقيدة لاتقبل الجدل عند المصريين قبل حكم أخناتون. فقد حققت سيادة الإله آمون المتمركزة عبادته فى مدينة طيبا Tiba – منشأ فراعنة الدولة الحديثة – سيطرة على عقول الراعى والرعية على حد سواء. ومن الحق القول أن فكرة التوحيد التى ظهرت فى هذه الفترة كانت مشوبة ببعض المعتقدات التعددية الأخرى، التى ظل الفراعنة يؤمنون بها بجانب الوعى الجديد. ومن هنا لم تختف بشكل قاطع فكرة تعدد الأرباب بجانب الإله آتون.

والثورة الحقيقة لأخناتون تجلت فى رفضه عقيدة اللاهوت الشمس القائم على بنوة الملك الإله، وتعدد الآلهة كما كانت يفسرها كهنة آمون. فقد رفض منذ بداية حكمه أن يخلع على نفسه اسم «آتون» Aton، أى قرص الشمس، وهو الاسم الذى تعود الملوك من قبله أن يخلعوه على أنفسهم. ثم اتخذ لنفسه اسم إخنا-تون، أى خادم فلك الشمس. وهذا يعنى أنه أبعد عن

---

(26) د مصطفى النشار : *فلاسفة أيقظوا العالم* . دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1988م ص 22

نفسه صفة الألوهية التى تعود ملوك مصر ارتداءها، وفضل أن يكون من صفوة البشر المبشرين بإله أكثر معقولية لفهم الناس. ومن ثم أصبح الملك خادم الإله آتوم. الأمر الذى اعتبره الكهان، كهان معبد آمون فى «طيبا» نوعاً من البدع، والهرطقة التى لايمكن قبولها. لكن هذه الإصلاحات الدينية فى ديانة الفراعنة أدت إلى اختفاء نعوت وصورة الإله «آمون» من العقيدة الجديدة فأصبح بذلك اسماً على مُسمى.

والخطوة الثانية فى هذه الثورة الدينية الإصلاحية جاءت عندما هجر أخناتون «طيبا»، بالرغم من تاريخها المقدس العريق، وأنشأ عاصمة جديدة له هى «أكيتاتون» Akhetaton، المعروفة حالياً باسم «تل العمارنة»، وهى المدينة التى أنطلقت منها دعوة أخناتون المبشرة بالتوحيد Monothéisme.

من ذلك الوقت، بدأ نجم الكهنة بصفة عامة، وكهنة معبد آمون فى طيبا بصفة خاصة فى طريقه للأفول. بعد أن هيمنوا على العقول طيلة التاريخ السابق. فقد أحتكروا حرية الفكر لإنفسهم دون غيرهم، وكانوا وراء التصورات اللاهوتية، وبنوة الملوك الإلهية. كما كانوا يشكلون مركز القوة غير المباشر المؤثرة فى دفة الأمور السياسية والاقتصادية، غير مبالين بمصائر الناس.

وهكذا انتقلت الحياة الفكرية فى مصر على يد أخناتون من عصر إلى عصر، من عصر الملك الإله الرمزى. الذى صنعه الكهان وتحكموا فى مصيره، إلى عصر الملك خادم الإله الفاعل المدبر، وأصبح للأمبراطورية المصرية فى ذلك الوقت إله واحد هو آتوم. وكان من شأن هذا الانقلاب فى الأعراف الدينية ملاحقة عناصر العبادة التعددية ورموزها. حيث تم إزالة الكثيرمن الملامح الدالة على وجودها. كما شطب اسم آمون، وبقية الآلهة

الأخرى، أينما وُجدت فى آثار طيبا . كما شطبت كلمة آلهة ظناً من المصلح الجديد أنها رمز لتعدد الآلهة[27] .

وعلى أية حال . لدينا من التسابيح ما يمجد الإله الواحد فى ذلك الوقت، مما يوحى بظهور فجر فكر جديد فى مجال الألوهية، قد لاتختلف بشكل أو بآخر عما يردده المؤمنون فى عصرنا هذا . ومنها مايقول: أنت الإله المبدع الإله الخالق الواحد، أنت «أكبر من فى السماء، أسن من فى الأرض، رب الكائنات، باق فى كل شيء . يامن «خلقت كل موجود، واحد أبدعت الوجود . . يا من صدر البشر عن مقلته، ووجد الأرباب بمنطوقه وفهمه، واهب الحياة لأسماك الماء والطير فى كبد السماء»[28] .

من هذا التصور، انطلقت دعوة أخناتون، بديانة جديدة، قائمة - كما أسلفنا القول- على التوحيد ومحاربة الآلهة السابقة باعتبارها شركاً مخالفاً لوحدانية الله .

ومع ذلك، يبدو أن دعوة أخناتون - الذى زعم أن الإله تراءى له فى رؤياه، وكلفه برعاية شؤونه - قد بدأت تطغى شيئاً فشيئاً على فكرة الإله آمون إله الآلهة القديمة، مع الاحتفاظ ببعض العناصر كخواص الشمس بدلاً من صفاتها، والتى منها الحياة والدفء . ويبدو أن كلمة آتون نفسها تعنى «الحرارة الكامنة فى الشمس»[29] . وعلى أية حال فقد نشأ عن تلك الديانة الجديدة موجة

---

(27) بريستيد . هـ : *فجر الضمير*. ترجمة سليم حسن . مكتبة مصر ، ص ص 299-300 .

(28) عبدالعزيز صالح · *الوحدانية فى مصر القديمة* . مقاله بمجلة «المجلة» . القاهرة ، العدد 31، 1951 م (عن مصطفى النشار، فى المرجع المذكور سابقاً ، ص 24).

(29) راجع فؤاد شبل فى كتابه : **إخناتون**. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974، ص 59 .

من الأدب الصوفى والتسابيح فى ملكوت الإله الواحد، إله الحياة. ومن قصائد أخناتون القديمة تلك التى تخاطب الإله قائلة :

«أنت خالق الجنين فى أحشاء المرأة .

والذى يذرأ من البذرة أناساً

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه .

ومهدئاً إياه حتى لا يبكى

ومرضعاً إياه حتى فى الرحم

وأنت مُعطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل إنسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته

فأنت تفتح فمه كلية، وتمنحه ضروريات الحياة»[30] .

ويقول أخناتون فى دعواته مناجياً الإله آتون ومتعبداً فى ملكوته :

« إيه أيها الإله الذى سوى نفسه بنفسه

خالق كل الأرض . . . وبارئ كل من عليها .

حتى الناس، وكل قطعان الماشية والغزلان .

وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة .

فإنها تحيا عندما تشرق عليهم .

وأنت الأب والأم لكل من خلقته .

وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك»[31] .

---

(30) بريستيد : *المرجع المذكور سابقاً* ، ص 309 .

(31) *المرجع السابق*، ص 309

هذا ويعتقد بريستيد أن أخناتون هو أول الشخصيات البشرية التى نادت بفكرة التوحيد. ويأتى هذا الاعتقاد على ما يبدو من أن ديانة أخناتون تقوم بالفعل على الإيمان بإله واحد، خلق كل شيء من العدم، وبكلمة واحدة منه. فهو إله الكون ورب البشر جميعاً بدون استثناء. خلق البشر جميعاً ليعيشوا فى سلام وإخاء. فكان بذلك أول من بشر بديانة عالمية، يستوى فيها كل البشر، بصرف النظر عن مستوياتهم الاجتماعية، وأعراقهم، وأجناسهم. هذا وقد سارت على نفس الدرب فيما بعد ديانات السماء، باستثناء اليهودية، التى جعل فيها اليهود إله الخلق إلهاً لهم وحدهم دون غيرهم، وأن بقية البشر ما خلقوا إلا لخدمتهم. فكانت بذلك كما ارتآها اليهود نموذجاً للتعصب الدينى المسرف، والتمييز العنصرى بين البشر[32].

هذه العالمية فى ديانة أخناتون، دفعته كما يقول آرثر ديكال إلى حرق وإفناء كل ما وقع تحت يده من طواطم العالم السحرى فى عصره، بما فيها صور الآلهة وأنصاف الآلهة، وعلى رأسهم «أوزيريس» نفسه. ومن ناحية أخرى يعتقد أن النبى موسى - عليه السلام - الذى عاش فى نفس الفترة فى مصر، كان هو وأتباعه من أنصار هذه العقيدة. وهو أمر يدعمه التشابه بين بعض قصائد أخناتون وتسابيحه للإله الواحد الأحد، وبين المزمور الرابع بعد المائة من التوراة[33].

---

(32) قمة العنصرية عند اليهود تتمثل فى كتاب **التلمود**، الذى وضعه بعض الحاخامات اليهود، لتحريض اليهود على محاربة بقية البشر. وتمييز بنى إسرائيل على كل ما عداهم باعتبارهم شعب الله المختار، بينما يصف الأمم الخارجة عن دين اليهود بأنها «ليست إلا كلاباً وحميراً وحيوانات خلقت للجزء».

(33) راجع فوزى محمد حميد : ***عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة***. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، 1991م، ص 102.

ولم يكتب لهذه الدعوة التوحيدية البقاء طويلاً، فعندما مات أخناتون وهو فى الثلاثين من العمر، قاد صهره توت عنخ آمون حركة الردة، وشجع على ترويج العقائد الوثنية وتعدد الآلهة من جديد، وأعاد للكهنة اعتبارهم، فعملوا بدورهم جاهدين على محو اسم «آتون» واسم «أخناتون»، من كافة المعابد والهياكل. فقضوا بذلك على عقيدة التوحيد.

فكرة الخلق ونشأة الكون:

أرقى درجات الأسطورة تمثلت فى تعبيرها عن طموح الفكر التأملى أو الفلسفى فى معرفة: من أين جاء الكون، وكيف ظهر للوجود لأول مرة. وما هى عناصره الأولية ؟ وهذا النوع من التأمل الفكرى مهما كانت صحته الأسطورية، لم تبلغه بلاد اليونان إلا فى وقت متأخر.

ولما كان المصريون هم أقدم الأقوام المتحضرة - على ما نظن - فى هذه الرقعة من العالم، لابد من القول أنهم الأصل بالنسبة للمجاورين لهم على الأقل، عندما تتشابه الأساطير فيما يتعلق بفكرة الخلق. ومن هنا لانجد مناصاً من الحديث بلغة النصوص بشكل أو بآخر للمقارنة بين التفكير فى الشرق الأدنى القديم، والمعاصرين له فى المرحلة الهلينية. هذا وتبرز أمامنا للوهلة الأولى أربع مجموعات من النصوص. أولها تنتمى إلى المصريين، ومستقاة من النقوش المصرية الشهيرة مثل، «نصوص الموتى» المبكرة، وكذلك «متون الأهرام»، وبعض الألواح المكتشفة فى هذا الشأن. وثانيها: نصوص بابلية من نفس الفترة تتحدث عن المعتقدات الدينية عند شعوب المنطقة. وثالثها: نصوص جاءت فى العهد القديم، وهى متزامنة مع النصوص السابقة ومحاكية

لها بوجه من الوجوه. أما المجموعة الرابعة من النصوص فقد جاءت فى فجر الفكر اليونانى عند أورفيوس Orphieus وهزيود Hésiode فى «أنساب الآلهة»، وتصورات الفلاسفة الطبيعيين الأوائل من أمثال طاليس وأنكسمندريس.

ويبدو أن أقدم تصورات خلق العالم جاءت فى اللاهوت المصرى القديم، سواءً اللاهوت «الممفيسى» أو لاهوت «هليوبوليس». هذه التصورات جاءت فى أشكال مختلفة من الأساطير، لكنها فى النهاية لاتتناقض. فهى فى جملتها تتحدث عن شخصيات الآلهة، وأنسابها، وصراعها ثم انتصار آلهة النظام والخير فى النهاية. هذا ولاننسى فى البداية التأكيد أن لهذه الآلهة إلهاً أولاً لاسابق له. فهو خالقها وهى معينة له فى تنفيذ خلقه بأدوار كان قدرها لها بصورة مسبقة. إنها ملائكته ورسله التى تمتزج بالبشر وسلوكياته فى بعض الأحيان لتحقيق أهداف معينة.

هذه الصورة لاتخلو فى بعض الأحيان من غضب الآلهة على البشر، وغضب البشر من الآلهة. أما جملة الأساطير التى ستتعرض لها فهى تتشابه من بعض الوجوه مع أنساب الآلهة اليونانية، التى جاءت فى وقت لاحق وخاصة ما جاء منها عند هزيود. ولما كان التفكير المصرى سابقاً لظهور التوراة شأنه فى ذلك شأن عقائد بلاد مابين النهرين، ولما كان الاتصال قد تم - كما يحدثنا العهد القديم - بين الجد الأكبر للديانات السماوية وأحفاده وفراعنة مصر فى فترة من فترات ازدهار هذه البلاد ثقافياً وحضارياً، وهو أمر كنا قد أشرنا إليه إشارة عابرة من قبل فى هجرة إبراهيم الخليل إلى مصر، فإن الضرورة المنطقية تستدعى الاستنتاج، أن التأمل الفكرى فى الحضارة المصرية القديمة كان قد مهد بأفكاره عن الألوهية ونشأتها ووحدانيتها لظهور هذه

الديانة، ومن هنا نجد صوراً متقاربة ومكررة بين ما ورد في الحضارات الغابرة لهذه المنطقة، وما ورد ذكره في العهد القديم والعهد الجديد.

لقد مر التأمل المصرى القديم - فيما يتعلق بفكرة خلق العالم ونشأة الكون - بمراحل مختلفة، لكنها متتابعة ومنسجمة في الغالب مع بعضها البعض. ومن الجدير بالذكر، أن العناصر الرئيسية في هذا التصور كانت قد ظهرت من جديد في عقلية الأغارقة، وخاصة فيما يتعلق بفكرة خلق الإنسان، والمادة الأولى التي تكون منها العالم. في هذه المرحلة من التأمل، سواءً عند المصريين أم عند اليونان وبالتحديد في عصر الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، حيث نجد الفكر يسمو إلى مستويات تعلو عن التجارب الحسية المباشرة كعالم الفلك وعالم الأرض. وهذه مرحلة ميتافيزيقية مرت بها عقول اليونان بعد قرون طويلة من تلك المرحلة الزمنية التي عبر فيها الفكر المصرى ضباب الحس ليغوص في عالم ما وراء الطبيعة.

على أية الحال، فالأمور تبدو واضحة بما فيه الكفاية إذا ماتناولنا التصور المصرى مرحلة مرحلة، فيما يتعلق بتأملاتهم ورؤاهم للمادة الأولى التي نشأ منها الكون، وهي رؤى لاتختلف في اعتقادنا عما جاء على ألسنة فلاسفة اليونان المذكورين.

الهيولة الأولى:

أول الاعتقادات عند المصريين عن بداية العالم الفيزيقي على الأقل، انطلق من تصورهم بأن الماء هو أصل الموجودات وذلك عندما اعتقدوا «أن الخالق خرج من مياه الهيولة، وأقام رابية صغيرة من اليابسة يقف عليها، هذه الرابية الأولى، التي بدأت الخليقة عليها اتفق العُرف على أنها في معبد

الشمس فى هليوبوليس (عين شمس)، إذ يعتبر معظم المصريين الإله الشمس خالق الكون»[34]. وهذا الاعتقاد جاء انطلاقاً من معتقدات الأجداد فى أن الإله «بتاح» هو الصانع الأعظم الذى خلق العالم برمته، كما خلق «آتوم» إله الشمس القديم فى هليوبوليس، والذى استمد قوته كغيره من الآلهة المخلوقة من الرب الأول الواحد الأحد[35].

هذا وانطلاقاً من هذه البداية للكون، تعددت الأقوال والمعتقدات عن الرابية الأولى، ووجودها فى معابد كبرى فى كل من «ممفيس»، و«طيبة»، وغيرهما. هذا الأمر من شأنه أن يوضح لنا التنافس بين المدن من أجل الحصول على شرف وجود الرابية الإلهية الأولى فى معبدها، بعد أن شيدت له صروحاً تحاكى الروابى وعلى شكل أهرامات.

ومهما يكن من شيد فإن هذا التصور يوضح بصورة جلية اعتقاد المصريين فى أن الكون نشأ من هيولة أولى هى الماء. ولعل ما يعزز اعتقادهم هذا ما لاحظوه من سريان الماء فى جوف الأرض، وعلى ظهرها فى شكل أنهار وبحار ومحيطات. وبالطبع فإن هذا الاعتقاد قد نشأ مما لديهم من قداسة للنيل، ولمياهه التى تفيض منه فتبعث الحياة والنماء من جنوب البلاد إلى شمالها عبر فياف قاحلة لاعشب فيها ولاماء، هذا ومن الجدير بالذكر، أن فكرة المياه كهيولة أولى كانت شائعة عند السومريين أولاً ثم عند البابليين

---

(34) فرانكفورت – هنرى : المرجع السابق الذكر . ص 34 .

(35) راجع بريستيد فى المرجع المذكور سابقاً ، ص54 . – من الجدير بالذكر أننا لسنا هنا بصدد الحديث المفصل عن الآلهة وتفرعها وتطورها . ويمكن لمن يرغب فى هذه التفاصيل العودة إلى كتاب أدولف أرمان : *ديانة مصر القديمة* . ترجمة الدكتور . عبدالمنعم أبوبكر والدكتور محمد أنور شكرى.

أيضاً. حيث كان للهيولة الأولى «الماء» ثلاثة أشكال يطلق عليها الثالوث المقدس، وهى الماء العذب، والماء المالح، وغبار الماء أى الضباب. وقد ورد ذكر هذه الهيولة فى ملحمة التكوين البابلية الأنيوما إيليش Enuma Elis، التى تعنى (فى العلى عندما)، والتى يرجع تاريخ كتابتها إلى حوالى الألف الثانى قبل الميلاد. أى قبل تدوين أسفار التوراة العبرية. وقد جاء فيها الآتى:

«عندما لم يكن للسماء اسم بعد
عندما لم يكن للأرض تحت السماء اسم بعد
كان هناك ثالوث مقدس: «أبسو»: الغمر العظيم
مجتمع المياه العذبة، «وتيامات»: الغمر العظيم،
مجتمع المياه المالحة، «ومُمُو»: الضباب،
الروح المرفرفة فوق المياه.
عندما لم تكن بعد مراعٍ خضر،
عندما لم تكن بعد أجمات القصب.
عندما لم تكن بعد حقول
لم يكن بعد ألواح القدر،
اضطرب الماء، امتزج العذب بالمالح.
فولد الكون. من الزبد كانت الأرض،
من الأمواج كانت الجبال،
وما تطاير من الماء ارتفع سماءً فوق سماء»[36].

(36) أنيس فريحة: *ملاحم وأساطير من الأدب السامى*، (ترجمة). دار النهار للنشر، بيروت 1967م.

والمهم فى الأمر، هو أن هذه الفكرة يبدو أنها قد شاعت عن طريق الأساطير المصرية والبابلية والسومرية التى اجتاحت معظم الأمم المحيطة بوادى النيل والجانب الغربى من آسيا الصغرى فى ذلك الوقت. وليس غريباً القول إن فكرة طاليس عن نشأة الكون من هيولة أولى هى الماء قد جاءت من هذا المصدر[37]. وخاصة إذا ما علمنا أن السومريين المتأثرين بالبابليين كانوا أيضاً من دعاة هذه الفكرة. فمن أساطيرهم ما تقول: «فى البدء كانت الآلهة «نمو Nuimu» وهى المياه الأولى التى انبثقت عنها كل الأشياء.

أما ثانى الاعتقادات فى نشأة الكون عند المصريين، فقد أنطلقت مما للشمس من قدسية لديهم باعتبارها مصدر الضياء، ومبعث النشاط والخصوبة فى الإنسان والأرض على حد سواء. هذه القدسية، جعلت من هذا الكوكب الوهاج إله الشمس «رع» الذى يقول عنه المصريون، إنه أول الملوك الذين عرفتهم مصر فى عصورها الأولى. ومن فكرة إله الشمس، نشأت فكرتان عن المادة الأولى عند هؤلاء الأقوام. أولاهما تقول إن الهيولة الأولى هى ما

---

(37) من المعروف أن التوسع المصرى شرقاً وشمالاً قد تم على يد «تحتمس الثالث» خلال القرن السادس عشر قبل الميلاد عندما نشأت إمبراطورية مصر التى وصلت حدودها ممالك آسيا المتاخمة لسواحل آسيا الصغرى المطلة على الجزر الإغريقية، حيث نشأت فيما بعد المدرسة الفلسفية الأيونية، كما امتدت شمالاً حتى أعالى نهر الفرات، وجنوباً الشلال الرابع لنهر النيل. (بريستيد. المرجع المذكور سابقاً، ص 299). ويقول أنيس فريحة فى كتابه: *ملاحم وأساطير من أوغاريد*. ص ص 22 - 23: - «بلغت الحضارة الأوغاريدية ذروتها حوالى 1400 ق.م وكانت يؤمئذ خاضعة للنفوذ المصرى. وقد كانت هذه الفترة نسبياً فترة هدوء واستقرار فى الشرق الأدنى.. إن الآثار المادية التى وجدت فى خرائب **أوغادير** تشير إلى أن المدينة كانت على صلات تجارية وحضارية مع مصر وبلاد مابين النهرين وبر الأناضول وجزيرة كريت وقبرص والعالم الإيجى.. إلخ». راجع فوزى محمد حميد: *«عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة»*. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، 1991م صفحة (20). وراجع أيضاً. فراس السواح فى كتابه القيم. ***«مغامرات العقل الأولى»*** سومر للدراسة والنشر. نيقوسيا - قبرص 1986م، صفحة 34.

يسمونه «نون» أى «الهاوية الأولى» التى أنبثقت عنها فى البدء الحياة. ونون تعنى أيضاً المياه السفلى التى فاضت منها الهيولة الأولى فى شكل ماء ثم نشأت فوقها الرابية الأولى وهى الأرض، أو التراب. لكن فكرة نون «الهاوية الأولى» تثير فى أذهاننا فكرة الأبيرون Apeiron أو اللانهائى الذى جعل منه الفيلسوف اليونانى انكسماندريس Anaxımandre الهيولة الأولى التى نشأ منها الكون.

أما الفكرة الثانية عن المادة الأولى فقد نشأت عند المصريين انطلاقاً من فكرة إله الشمس، فهى الاعتقاد المطلق فى عظمة وسمو إله الشمس «رع»، الذى استمدت منه بقية الآلهة عظمتها. والذى جعله المصريون ملكاً لكل الآلهة، أى أنه إله الآلهة. ولما كانت عظمة إله الشمس «رع» تكمن فى حرقة توهجه، وباعتباره الخالق الأول، قد يتبادر للذهن أن النار مادة أولى نشأ منها الكون كما جاء فى اعتقاد هيراقيلطس Héraclite فيما بعد.

هذا ومن المعتقدات المثيرة للانتباه لدى المصريين بشأن الهيولة الأولى، ما جاء فى شكل أسطورى كما ورد فى «متون الأهرام» لإعلامنا بأن المادة الأولى التى نشأ منها الكون تتكون من عدة عناصر فى نفس الوقت منها الماء والهواء والأرض أى التراب. فمن هذه النقوش ما يخاطب الإله آتوم قائلاً: «لقد بصقت ما هو «شو» SHU، ولقد نفثت ماهو «تفنوت» TEFENET لقد احطتهما بذراعيك كذراعى «كا» لأن مالك من «كا» صار فيهما»[38]. وهذه الأسطورة توضح لنا كيف أن الخلق نشأ من إنفجار يشبه العطسة، تولد عنه «شو» إله الهواء، و«تفنوت» إله الرطوبة، وقد نشأ عن هذين الإلهين الأرض

---

(38) فرانكفورت هنرى: المرجع السابق الذكر ص 69 - 1652 - 1653.

والسماء. أما «كا» فيبدو أنها قدرة الإله التى أحاطت بهما كالذراعين، ثم حلت فيهما كالروح.

هذه الأسطورة تثير فى أذهاننا فلسفة أمبادقليدس EMPEDOKLES الداعية إلى تفسير نشأة الكون من عناصر أربعة، وهى التراب والماء والأثير والنار. ومن المعروف أن هذا الفيلسوف يفسر الكون بما فيه تفسيراً مادياً. وفى اعتقاده أن النفس تتركب أيضاًمن العناصر الأربعة السالفة الذكر. ولهذا قال فى نظرية المعرفة بفكرة «الشبيه يعرف بالشبيه». حيث يقول فى قصيدته عن «الطبيعة» فقرة (109) : «بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى، وبالنار نعرف النار المهلكة. وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد»[39].

ومن المحتمل أن يكون أمبادقليدس قد أشتق أفكاره عن نشأة العالم من خلال هجرة الأساطير. أو أن يكون قد تأثر بعقيدة أورفيوس Orphieus النحلة الأورفية Orphisme، التى أمتزجت بأفكار هزيود فيما يتعلق بفكرة الخلق، وخاصة فى أنساب الآلهة. وأيا كان الأمر، فمن الأرجح أن عقيدة النحلة الأورفية اشتقت جذورها من العقائد الدينية لشعوب الشرق الأدنى. وخاصة آن صاحبها الأسطورى أورفيوس يقال عنه إنه أحد أوائل المستشرقين اليونان فى ذلك العصر.

ترى ماهى هذه العقيدة، وما وجه الشبه بينها وبين عقائد الشرق الأدنى؟ من الواضح أن ما تراه النحلة الأورفية فى خلق العالم ونشأة الكون قد جاء بشكل أو بآخر على غرار ملاحم وأساطير المصريين والبابليين. فهى تحدثنا

(39) قصيدة «فى الطبيعة» عن ترجمة د. الأهوانى فى كتابه : ***فجر الفلسفة اليونانية***، ص 176.

عن بداية إلهية . آلهة يخلق بعضها بعضاً. لكن المبدأ الأول الذى يخرج منه كل شىء هو الزمان الذى ترافقه الضرورة، أى القضاء والقدر الذى يدور فى جوفه الكون برمته. ثم تروى لنا الأسطورة اليونانية كيف أنجب الزمان : الأثير (الهواء)، ثم العمى Chaos الظلام، ثم خليج هائل من الماء يحيط بهما من كل جانب. وهنا يشكل الزمان بيضة تفقس فيخرج منها«فانس» أى النور. وفى رواية أخرى، انفلقت البيضة نصفين، فصار أحدهما السماء والآخر الأرض[40].

الخالق والخلق:

ما ذكرناه فيما سلف، كان عن الهيولة الأولى، أى المادة التى نشأ منها العالم لأول مرة. وإذا كانت العقلية اليونانية قد اكتفت عند الفلاسفة الطبيعيين الأوائل على الأقل بهذه المادة دون تجشم المعاناة فى البحث عما وراءها من سر، فإن الفكر التأملى المصرى ذهب إلى أبعد من ذلك عندما حاول سبر غور

---

(40) راجع فى هذا الشأن كتاب الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : فى عالم الفلسفة مكتبة النهضة المصرية 1948 ص ص 11-12 . يقول الكاتب بشأن التماثل بين الأورفية والأساطير المصرية : «إن بين هذه الأساطير التى تصور بدء الخلق، وأساطير قدماء المصريين شبهاً عظيماً. فقد فكر المصريون فى خلق الكون وأسراره . فقد رأوا أن تكون الحياة قد قامت من عناصر أربعة . أولها «نون» الماء الأزلى الذى ينطوى على حياة نائمة تريد أن تنبعث، ولكنها لاتستطيع وثانيها «كاك» الظلام المطبق Erebus الذى تحاول الحياة النائمة أن تلتمس فيه سبيل النهوض فلاتستطيع. وثالثها«رحح» الفضاء اللانهائى الذى غمره الظلام وغشاه فما كان عين الحياة أن تتفتح فيه على شىء، فإذا الله يُرسل فوق هذا كله روحه مرفرفة ممثلة فى «آمون» الهواء، فلاتكاد تلمس ماذكرناه من عناصر حتى تأخذ الحياة تتثاءب لتستيقظ ثم تفيق، وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قمتها البيضة وإذا بيضة الكون تتفتح وبانفتاحها يُشرق النور، ثم يخرج منها صوت الحياة الأول مدوياً فى هذا الفضاء العريض».

كيفية تطورها، وربطها بجوانب ميتافيزيقية كمصدر أول لهذه المادة التى ألفناها بحواسنا، وتعاملنا معها بمناهج معرفية مختلفة قادتنا فى نهاية المطاف إلى لاشىء مما ألفناه فيها[41].

نوهنا - فيما سبق - عند حديثنا عن الهيولة الأولى - إلى ماهو مقرون بفكرة الخالق والخليقة أى الله والطبيعة عند المصريين. وها نحن نطرح الفكرة بشكل مغاير تفصيلى وتحليلى مكرسين الجهد فى ذلك لفكرة الخلق عند الفراعنة. ومن أول الملاحظات فى هذا الموضوع هو أن هذه الأفكار جاءت فى شكل أسطورى، لأن أسلوب السرد الأسطورى هو أكثر الأساليب سهولة فى توصيل الفكرة، وتمكينها فى الأذهان وترسيخها بطابع التشويق الذى يحفز على التلذذ بتكرارها للآخرين. من هنا جاءت عقائد الأولين واللاحقين على حد سواء فى شكل قصص أسطورية مليئة بالخيال دون أن يضرب للمنطق فى ذلك أى حساب. وهذا أمر طبيعى، فإعجاز الفعل عند هؤلاء الأقوام يفوق كل تفكير بشرى، وتسلسل منطقى.

وأول هذه الأساطير التى تروى لنا قصة الخلق والخليقة هى أسطورة هليوبوليس «عين شمس». وهى بجانب كونها الأكثر انتشاراً، فهى تتميز بخصائص مختلفة عما عداها من الأساطير مما يجعلها تقترب بشكل أو بآخر من قصص الخلق فى الديانات السماوية، وخاصة منها ماجاء فى العهد القديم. وتقول الأسطورة كما يرويها جوفرى بارندر، إن الإله الأول الذى لم يسبقه شىء قد خلق نفسه بنفسه[42]. وهذا يعنى بمعنى آخر خلع صفة الأزلية

---

(41) *المرجع السابق*.

(42) *متون الأهرام*، B. 1587.

على نفسه. إنه الإله آتوم ATUM، الخالق الأول. فقد خرج هذا الإله - كما أسلفنا القول - من مياه الهاوية التى تسمى نون NUN، واستقر على قمة الرابية الأولى حيث إنجب ومن غير زواج الإله «شو» SHU الهواء، والآلهة تفينيت TEFENET الرطوبة. وكان إله الهواء «شو» قد مرق بنفسه بين آلهة السماء «نوت» NUT، وزوجها إله الأرض «جب» GEB فأدى ذلك إلى انفصال السماء عن الأرض. ومن هذا التصور للإنجاب الطبيعى، تستمر الأسطورة بنفس المنوال، حيث «يصدق الشيء نفسه على أولاد الإله «جب» والآلهة «نوت»، وهم «أزوريس»، و «إيزيس»، و«ست»، ونفتيس رغم أن دورهم الكونى كان فى البداية أقل وضوحاً. وهذه الآلهة التسع تشكل ما يسمى تاسوع هليوبوليس»[43].

أساطير الأولين ووحى اللاحقين:

أما قضية الإنجاب المعجزة من إله واحد، فقد تمت - كما تقول الأسطورة - مرة واحدة بنفخة من فم الإله «اتوم»، وكأنه قال للإلهين «شو» الهواء، «وتفنت» الرطوبة كونا فكانا. فكانا بذلك أول آلهين ذكر وأنثى. هذا ومن خلال تعامل العقلية المصرية مع فكرة الإنجاب، وفى رواية أخرى لنفس العقيدة - (متون الأهرام 1248. أى) - أن الإله الذى خلق نفسه، خلق «شو» و «تفنت» عن طريق الاستمناء. لكن هذه الرواية الأخيرة التى تقرب الإله «آتوم» من طبيعة البشر، تظل أقل شأناً من الناحية المنطقية، لأن الاستمناء يفترض وجود زوجين اثنين. أما الخلق عن طريق العطس أو النفخة من الفم، فهو أقرب فى أذهاننا لفكرة الخلق فى الأديان السماوية. فقد ورد فى العهد

---

(43) جوفرى بارندر. *المرجع السابق الذكر*. ص 46.

القديم قوله : «وجبل الربُ الإلهُ آدم تراباً من الأرض ونفخ فى أنفه نسمة حيوية . فصار آدم نفسا حية»[44] . هذا وتُعزز الأسطورة ذاتها فى صورة منطقية ، عندما يصف الإله نفسه بأنه «ثنائى الجنس» . (متون التوابيت .(A-161.2)

أما عقيدة «منفيس» فقد تعاملت مع قضية الإنجاب المعجزة بوصفها الإله «بتاح» Ptah أنه ثنائى الجنس . وبتاح هو خالق مدينة منف ، وهو يمثل بالنسبة لهذه العقيدة الأب والأم . وتصور لنا إحدى الوثائق التى ترجع إلى عهد الدولة القديمة ، أن العالم برمته ثمرة من ثمار عقل الإله ، ظهرت للوجود بكلمة لفظها لفظاً . وفى هذا التصور استباق واضح لعقائد الإغريق القائلة باللوجوس Logos أو الكلمة المقدسة كما وردت عند هيرقليطس على سبيل المثال . كما أنها استباق أيضاً لما ورد فى العهد الجديد ، حيث جاء فى بداية أنجيل يوحنا ، «فى البدء كانت الكلمة ، والكلمة كانت عند الله ، وكانت الكلمة الله . هذا كان فى البدء عند الله» .

أما فكرة فيض العالم بكائناته الحية وغير الحية ، من إله واحد ، فهى محض أصالة مصرية ، وهى لب فكرة الخلق عند المؤمنين بحداثة العالم على الأقل . هذا بجانب أن المنطق يفرض أن الكلمة ، وما تنبس به الشفاه إنما هو حكمة العقل . وهذا يعنى أن جل الكون بمخلوقاته لم يأت جزافاً ، ولايجرى سبهللاً بدون حكمة أو نواميس . بل هو كون متسق فى نشأته وتطوره ، وكل ما يحدث فيه إنما يجرى بمقادير . وهذه – لعمرى – فكرة عقلية كلية مثالية ، ترجع نشأتها إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد .

---

(44) *سفر التكوين* . الإصحاح الثانى 7 .

وهكذا تتداخل أساطير الأولين بقصص الأديان السماوية بصورة تمثل تطور العقلية البشرية وتكاملها. فالخلق بنفخة الإله تمت لأول مرة منذ ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، عند إله المصريين «أتوم». حيث خلق بها هذا الإله كل من «شو» و «تفنت» وجاءت هذه الفكرة مرة ثانية فى أساطير بلاد ما بين النهرين عند رجال الدين السومريين حوالى 2500 عام قبل الميلاد، وهى فترة متزامنة مع زمن أساطير المصريين، ومرة ثالثة فى العهد القديم عندما نفخ الرب فى أنف آدم فصار نفساً حية.

ويمضى بنا التأثير والتأثر بين أساطير الأولين وقصص الآخرين حتى تصل بنا إلى خلق الإنسان من الطين، حيث نجد لها روايات متواترة انطلاقاً من أساطير المصريين والبابليين. فقد «كان خلق الكائنات الحية، فى مقابل خلق الموجودات الكونية غير الحية، يعزى - فى الأعم الأغلب - عند المصريين إلى الإله الصانع خنوم KHANUM . فهو الذى يخلق البشر عندما يجلس إلى دولابه الفخارى[45]. أما عند السومريين فتروى لنا الأسطورة كيف أن الإله «أيا Ea» ، والآلهة «أرورو ARURU» خلقا الإنسان من مادة الطين بفعل قوة الكلمة الإلهية[46]. وتتضح هذه الصورة تماماً عند البابليين فى ملحمة جلجاميش الشهيرة، حيث تقدم لنا هذه الملحمة فكرة خلق الإنسان من الطين بصورة أشبه ما تكون مألوفة فى عقلية تلك الأقوام. فقد جاء فيها ما يأتى: عندما طغى جلجاميش، وضج البشر من ظلمه، بلغت أناتهم مسامع الآلهة فى السماء فقالت:

---

(45) جوفرى بارندر، *المرجع السابق الذكر*، ص 48.

(46) *المرجع ذاته*، ص 22.

«نادوا أورورو، وقالت له: خلقت جلجاميش، هلا خلقت له غريماً، يصارعه باستمرار، فتجد آرك(*). الراحة والهدوء ؟

غسلت أورورو يديها، أخذت طيناً

رمت بالطين إلى القفر، إلى البرية

فنبت منه البطل انكيدو»[47].

بعد هذا التمهيد الفكرى لتقبل الأديان السماوية، يأتى العهد القديم للتأكيد على فكرة الخلق من الطين بقوله: «وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض».

هذا ولم تقتصر المحاكاة بين الأساطير والأديان السماوية على كيفية خلق الإنسان، بل تجاوزتها إلى أحداث رئيسية أخرى، منها على سبيل المثال: المراحل التى مرت بها عملية خلق العالم، وثنائية الجنس بالنسبة للبشر، والإيمان بفكرة البعث واليوم الآخر، ثم فى النهاية فكرتا العقاب والثواب فى الدنيا كما جاءتا فى أسطورة الطوفان، وفى يوم الآخرة انطلاقاً من إيمان المصريين على الأقل بفكرة البعث. والحياة بعد الموت.

فالمراحل التى مرت بها عملية خلق العالم - كما جاءت فى أساطير

(*) «آرك من المدن القديمة الشهيرة فى بلاد مابين النهرين على الفرات، يدعى أقوامها بوجودهم الروحى. ويشهد على ذلك ما كشفته التنقيبات من آثار لمعابدها وهياكلها الدينية التى ترجع إلى ثلاثة آلاف سنة قبل ميلاد المسيح. كانت آرك عاصمة لبلاد بابل السفلى، ويبدو أن جلجاميش هو الملك الخامس عليها بعد الطوفان».

(47) أنيس فريحة، *المرجع السابق الذكر*، ص 12.

المصريين - تدرجت انطلاقاً من أسطورة هليوبوليس، وابتداءً من فكرة الإله الواحد الخالق الأول آتوم ATUM ، الذى يحمل اسمه معنى الإله الواحد الكامل. أما فى عقيدة منفيس فإن الإله بتاح يعتبر هو العقل الذى خطط لخلق العالم. ونفذه بقدرة الكلمة التى نطق بها. ثم جاء خلق الإنسان بالصورة التى سبق لنا مشاهدتها عن طريق الإله الصانع خنوم. وهكذا تتوالى مراحل الخلق انطلاقاً من الإله الأوحد، الذى خلق نفسه بنفسه عندما خرج من مياه الهيولة التى لابدأنها ديمومة الزمان، ثم خلق كوادر من الآلهة الصغار لكل منها صنيعة خاصة، ودور محدود أشبه بأدوار الملائكة فى أديان الوحى. ثم يأتى فى المرحلة الثالثة خلق الإنسان. ومن الجدير بالذكر أن التراث البابلى لايخرج فى العموم عن هذا التدرج، حيث تروى لنا ملحمة أتراجيس نشأة الموجودات والبشر بهدف خدمة الآلهة. ومنشأ الأسطورة هو أن الإله آنوم ANU ، وبقية الآلهة خلقوا البشر للقيام بالأعمال اليدوية كالزراعة التى تعيش عليها الآلهة نفسها وفقاً لذلك الاعتقاد. وقد جاء هذا الخلق بسبب عصيان الآلهة الصغار فى تنفيذ هذا العمل اليدوى.

أما رواية العهد القديم، فهى أكثر وضوحاً، وخلواً من التناقض. فقد بدأت قصة الخلق بإله واحد بدءاً من الأرض والسماء ومافيهما، وهو خلق كل شىء من لاشىء. «فى البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه. وقال: ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة[48]. ودعا الله النور نهاراً والظلمة دعاها ليلاً وكان مساء وكان صباح

(48) *العهد القديم*. سفر التكوين، الإصحاح الأول.

«يوماً واحداً». ثم تتدرج عملية الخلق بالأمر انطلاقاً من النجوم والكائنات المائية؛ وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة. ثم قال الله للأرض فالتخرجي بهائم دواب ووحوش من الأجناس، ثم خاطب الربُ نفسه قائلاً: «لنعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، ليتسلط على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات... فخلق الله الإنسان على صورته... ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم أثمروا وأكثروا وأملأوا الأرض...»[49]. وكان ذلك في اليوم السادس، حيث استراح الرب - كما يقول العهد القديم- في اليوم السابع.

أما قصة خلق آدم من التراب، وخلق حواء من أحد أضلاعه، وهي روايات نجدها في أساطير الأولين كما سنوضح فيما بعد- فقد جاءت في سفر التكوين أيضاً عندما«أخذ الربُ الإلهُ آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها، وأوصى الربُ الإلهُ آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت. وقال الإلهُ ليس جيداً يكون آدم وحده، فأصنع له معيناً نظيره. وجبُل الربُ الإلهُ من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل مادعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية. وأما لنفسه فلم يجد مُعيناً نظيره. فأوقع الربُ الإلهُ سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاغه وملأ مكانها لحماً. وبنى الربُ الإلهُ الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدمُ هذه الآن عظمٌ من عظامي ولحم من لحمي. هذه

---

(49) *المرجع ذاته.*

تُدعى مـرأةً لأنهـا من امرئ أُخـذت . لذلك يترك الرجل أباه وأُمـهُ ويلتـصق بامـرأته ويكونان جـسـداً واحـداً . وكـان كـلاهمـا عـريانين آدم وامـرأتهُ وهمـا لايخجلان»[50] .

ويستـأنف العهـد القـديم قصة آدم إلى حين الوقوع فى الخطيئة الكبرى، وهى عصـيان الرب بالأكل من شـجرة المعـرفة لأول مرة بتـحريض من الحـية والمرأة، فنالوا جـميعاً عقـاب الرب . ولاندرى لماذا منع الربُ آدم وزوجته من جنى ثمار شجرة المعرفة، والأسباب التى جعلت هذه الشجرة عند الله شجرة الموت . وهل للمرأة شـرف تعليم أول رجل فى هذا الكون، يحثه على جنى هذه الثمار، والدفع به لاتخاذ مسلك المعارضة وحب تقرير المصير . أم أنها أى المرأة فتنة للهلاك، استفتت فى أمره أنثى مثلها هى الحية؟

إن فكرة تحـمل المرأة مسئوليـة شـرور البـشـرية كـانـت فكرة شـائعـة فى مختلف أساطير ما قبل التـاريخ وما بعده . ولايدرى أحد حتى الآن السر الخفى وراء هذا الإجماع فى تاريخ الأساطير والأديان حول مسئولية المرأة عن فقدان الإنسـان لحياة النعيم الأبدية، وابتلائه بمشقة الحياة المليئة بالمعاناة، والأوبئة، والأمراض . من هذه الأسـاطير نـذكـر أسطورة باندورا Pandora اليـونانيـة التى تروى لنا كيـف أن الآلهـة قـد عـهـدت إلى بروميثوس PROMETHE وأخيه أمر تجهيز الإنسـان بما يكفل له تحمل مشـاق الطبيعة، ومعاناة الحياة على الأرض، لكن أخاه قام بهذه المهـمة بنفسه حيث خلق للحيـوانات الصـوف، والشعـر، والأظافر، وغيرها مما يمكن للإنسـان الاستفادة منه فى حياته . ثم ترك الإنسان عارياً بـدون كساء . لكن شفقة بروميثوس على الإنسـان دفعته إلى سرقة شىء

---

(50) *المرجع ذاته.*

من نار الآلهة، وقدم سرها للإنسان. وهنا يغضب الإله «زيوس» فيطلب من ابنه «هيفتون» أن يصنع إنساناً من طين، أعطاه «زيوس» الحياة وسماه المرأة. ولما كانت الآلهات قد منحن هذا المخلوق العجيب شيئاً من حسنهن، وجمالهن، وعذوبتهن، فقد أُطلق عليه اسم باندروا أى سيدة النعيم. وتستمر الإسطورة قائلة: إن «زيوس» دفع بهذا المخلوق الساحر إلى بروميثوس وأخيه. ولما كان الأول حذراً من هذه الهدية الغريبة رافضاً إياها، فقد قبلها الثانى، وأخذها زوجة له. وهنا جاءت المرأة إلى الجرة الضخمة – التى طلب «زيوس» من الأخوين ألا يفتحاها – وفتحتها فخرجت منها إلى الأرض كافة الأوبئة والأمراض والشرور التى لازال يُعانى منها الإنسان حتى الآن[51].

---

(51) فراس السواح: *مغامرات العقل الأولى*. سومر للدراسة والنشر. نيقوسيا. ص 231. راجع النص الأصلى الأسطوري ص2، على أية حال يروى لنا **العهد القديم** قصة شجرة المعرفة، والخطيئة الكبرى فى النص التالى: «وكانت الحية أحيل جميع حيوانات البرية التى عمل الربُ الإلهُ. فقالت للمرأة أحقاً قال الله لاتأكلا من كل شجر الجنة. فقالت المرأة للحية من ثمر الجنة تأكل. وأما من ثمرة الشجرة التى فى وسط الجنة فقال الله لاتأكلا منه ولاتمساه لئلا تموتا. فقالت الحية للمرأة لن تموتا. بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر. فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل. فأنفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان. فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر.. (وقال الرب) هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك أن لاتأكل منها. فقال آدم المرأة التى جعلتها معى هى أعطتنى من الشجرة فأكلتُ. فقال الربُ الإلهُ للمرأة ما هذا الذى فعلت. فقالت المرأة: الحيةُ غرتنى فأكلت. فقال الربُ الإلهُ للحية: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهآئم ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين وتراباً تأكلين كل أيام حياتك. وأضع عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها. هو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبهُ. وقال للمرأة تكثيراً أكثر أتعاب حملك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم.. ملعونة الأرض بسببك بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكاً وحسكاً تنبت لك، وتأكل عشب الحقل. بعرق وجهك تأكل حتى تعود إلى الأرض التى أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تعود. ودعا آدمُ اسم امرأته حواء لأنها أمُ كل حى». التكوين، الإصحاح الثالث من ١ إلى 20.

حينما ننظر فى شكل آخر من أشكال التطابق بين أساطير الأولين ورسالات السماء، نجد أنفسنا أمام فكرة عقاب الرب للبشر بسبب سوء خُلقهم أو عصيانهم لشرائعه. وهذه القصص مألوفة لدينا فى سير الأنبياء والرسل الأولين عليهم السلام.

لكن قصة نوح والطوفان تضرب مثلاً واضحاً على تلك المحاكاة الدقيقة بين الأساطير ونصوص العهد القديم. هذا وتروى لنا ملحمة جلجاميش البابلية - السالفة الذكر - صورة حية من غضب الآلهة على البشر، وعقاب العصاة منهم، وإثابة من منهم على الصراط المستقيم. فى جانب من هذه الملحمة يأمر أحد الآلهة أو تنبشتم - وهو رديف لشخصية نوح فى العهد القديم - ببناء سفينة عملاقة من جذور الأشجار، سراً عن قومه المتمدنين حيث شحن فيها ثروته وأهله وأقاربه، وزوجين من كل الكائنات الحية على الأرض. وتستمر الأسطورة على النحو التالى، والحديث فيها لـ - أوتنبشتم (نوح البابلى): «وضعت فيها كل ما أملكه: فضتى، وذهبى. وضعت فيها نطفة كل حى. أدخلت أهلى وأقاربى، أدخلت حيوان البر، وحوشه الكاسرة، والصناع. ثم قال لى شمس السماوى: عندما يمطر إله الزوابع هلاكاً، أدخل السفينة وأغلق الباب. تطلعت، رأيت الجو مكفهراً مخيفاً فدخلت السفينة، أغلقت الباب. قصف الرعد بلغ السماوات، انقلب النور إلى ظلام، هبت العاصفة، نزلت على الناس كالحرب. هبت العاصفة ستة أيام وست ليال، أنهمر المطر، غطى الطوفان الأرض. فى اليوم السابع خف المطر خفت حدة العاصفة سكن البحر، هدأت الزوبعة... ثم تطلعت إذ بجزء من اليابسة، وبالسفينة تستقى على جبل «نُصير». يوم ويوم ثان، أمسك جبل نصير بالسفينة فلم تعد تتحرك... وحين أطل اليوم السابع. أرسلت حمامة،

أطلقتها من عقالها فطارت لكنها لم تصل . إذ لم تجد موضعاً تحط عليه . ثم أرسلت سنونوّة أفلتها من عقالها . فراحت لكنها عادت . إذ لم تجد موضعاً تحط عليه . ثم أرسلت غراباً ، أفلته عن عقاله فطار الغراب ، وإذ رأى الماء أنحسر عن وجه الأرض ، أخذ يأكل ، يحوم دون أن يعود . . . »[52] .

أما قصة نوح - عليه السلام - كما وردت فى العهد القديم فقد جاءت على النحو التالى : «فقال الله لنوح نهاية كل بشر قد أتت أمامى . لأن الأرض امتلأت ظلماً منهم . فها أنا مُهلككم مع الأرض . إصنع لنفسك فلكاً من خشب جُفر . تجعل الفلك مساكن . . . فها أنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح وحياة من تحت السماء . كل ما فى الأرض يموت . ولكن أقيم عهدى معك . فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك . ومن كل حى من كل ذى جسد اثنين من كل تُدخلُ إلى الفلك لاستبقائها معك . تكون ذكراً وأنثى . من الطيور كأجناسها ومن البهائم كأجناسها ومن كل دبابات الأرض كأجناسها . . . ولما كان نوح ابن ست مائة سنة صار طوفان الماء على الأرض . فدخل نوح وبنوه وأمرأته ونساء بنيه معه إلى الفُلك من وجه مياه الطوفان . ومن البهائم الطاهرة والبهائم التى ليست طاهرة ، ومن الطيور ومن كل ما يدبُ على الأرض دخل اثنان اثنان إلى الفُلك ذكر وأنثى . كما أمر الله نوحاً . وحدث بعد السبعة أيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض . . . (ثم) انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم وانفتحت طاقات السماء . وكان المطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة . . . وتعاظمت المياه كثيراً جداً على الأرض فتغطت جميع الجبال الشامخة التى

---

(52) أنيس فريحة . *المرجع السابق الذكر* ، اللوحة الحادية عشرة .

تحت كل السماء. . . ثم ذكر الله نوحاً وكل الوحوش وكل البهائم التى معه فى الفُلك. فأجاز الله ريحاً على الأرض فهدأت المياه. وانسدت ينابيع الأرض وطاقات السماء. . . ورجعت المياه عن الأرض رجوعاً متوالياً. وحدث بعد أربعين يوماً أن نوحاً فتح طاقة الفُلك التى كان قد عملها، وأرسل الغراب. فخرج متردداً حتى نشفت المياه عن الأرض. ثم أرسل الحمامة من عنده ليرى هل قلت المياه عن وجه الأرض فلم تجد الحمامة مقراً لرجلها. فرجعت إليه إلى الفُلك. . فلبث أيضاً سبعة أيام أُخر، وعاد فأرسل الحمامة من الفُلك. فأتت إليه الحمامة عند المساء وإذا ورقة زيتون خضراء فى فمها. فعلم نوح أن المياه قد قلت عن الأرض»[53].

وتنتقل أسطورة الطوفان مع السفن الفينيقية إلى بلاد اليونان، فنجدها فى ثوبها اليونانى ممثلة فى أسطورة ديوكاليون وبيرا. وتروى لنا الأسطورة كيف «أمعن أصحاب العهد النحاسى فى ارتكاب المعاصى وكانوا فجاراً متكبرين لايرعون للآلهة عهداً ولايقيمون لهم شأناً، فغضب عليهم مرسل الأعاصير وكان أشد من أثار حنقه فيهم هو ليكاوونوس، ملك ليكوسور فى آركاديا. فقد نزل مرسل الصواعق إليه مرة فى صورة إنسان وأعطى لأهل المدينة علامة لكى يعرفوه فخرجوا جميعاً ليقدموا له آيات الإجلال والاحترام»[54]. وأما ليكاوونوس فقد تمنع عن احترامه بل سخر منه محاولاً اختبار قدرته، فقتل أحد أسراه وطهى بعضاً منه، وقدمه طعاماً للإله. وهنا ثار زيوس فلسلط عليه صاعقة دمرت قصره وأحالت صاحبه إلى ذئب مسعور.

---

(53) التكوين، الإصحاحان السابع والثامن

(54) د. عماد حاتم: *أساطير اليونان*. الدار العربية للكتاب. الجماهيرية الليبية 1988م. ص 152. راجع فراس السواح **مغامرات العقل الأولى**. ص 144.

وعندما زاد البشر في غيهم، قرر زيوس إفناء البشر على الأرض فقام من أجل هذه الغاية بتعبئة رياح الجنوب الممطرة، فزمجرت الرعود وهاجت الأعاصير، واسودت السماء بغيوم كثيفة ممطرة، وهطلت الأمطار بغزارة حتى فاضت بها البحار والأنهار. فعم الطوفان المدن فأغرق بما فيها من مبان ومعابد، واستمر على ذلك الحال تسعة أيام وتسع ليال حتى قضى على الناس جميعاً باستثناء ديوكاليون وزوجته بيرا الذى أوعز إليه والده من قبل بصناعة صندوق ضخم كان قد شحن فيه ما يحتاجه من الطعام. حيث دفعت الرياح بالصندوق حتى استقر على قمة جبل بارناس ذى الرأسين.

وهكذا نجا ديوكاليون وبيرا من الغرق بفضل إحسانهما، وطاعتهما للآلهة. وتروى لنا الأسطورة كيف طلب ديوكاليون من زيوس تحقيق الأمنية الوحيدة له وهى إعادة تعمير الأرض بالبشر. فطلب زيوس آله آلهة الأوليمب من ديوكاليون وزوجته أن يجمعا حجارة كثيرة، وأن يلقيا بها خلفهما دون أن يلتفتا. وهكذا استحالت حجارة ديوكاليون رجالاً، وحجارة بيرا نساءً، فعمرت الأرض من جديد بمشيئة الآلهة.

من العرضين المطولين السالفى الذكر من أساطير البابليين، ومن نصوص العهد القديم، ومن الأساطير المهاجرة إلى بلاد اليونان، يتضح لنا وفاق بينها فى ثلاث نقاط رئيسية: أولها، أن فكرة مناهضة الشر وانحراف البشر عن التوافق فيما بينهم - مما يمكن أن يدمر الحياة الاجتماعية - كانت هدفاً للمصلحين والأنبياء. نقول إن هذه الفكرة كانت سائدة قبل الأديان وبعدها. وثانيها، أن فكرة الخلق بدأت بالإله الأحد الذى خلق نفسه كتعبير عن فكرة الأزلية، وهو إله مطلق القوة. ومهما تعددت الآلهة عند الأولين فهى فى

النهاية صف ثان له اختصاصات محدودة، شأنها فى ذلك شأن الملائكة التى هى وسائط الله فى تنفيذ كل ما من شأنه لايمس الخلق الابتدائى القائم على فعل الفكرة الخالصة، أو العقل المحض. ثالثها: يكمن فى خلق الإنسان بقوة فعل الكلمة التى أحالت حفنة من التراب إلى أسمى أنواع الكائنات الحية وهو الإنسان.

أما قصة خلق حواء من ضلع آدم، فقد وردت فى أساطير العصر الذهبى السومرية. وهى الأساطير التى تتحدث عن الإنسان فى مرحلة حياته الأولى فى الفردوس بعيداً عن مشاغل الدنيا وهمومها. والإنسان المعنى هنا هو «أنكى» الإله صديق الإنسان، أما الفردوس فهو جنة الله على الأرض الطاهرة فى دلمون DILMUN على الخليج العربى. وتروى لنا أسطورة «أنكى» الحياة فى تلك الأرض الطاهرة التى لا تعرف المرض والشيخوخة، وإن كانت تعوزها المياه العذبة، التى تفجرت فيما بعد بقوة إله الشمس. وفى هذه الأسطورة نجد ما يشبه شجرة المعرفة فى العهد القديم، وذلك عندما تقول: إن «تنخرساج» وهى الأرض «انبتت ثمانية أنواع من النباتات وعندما أكلها «أنكى» كلها لعنته الآلهة، لكنها أقتنعت فى نهاية الأمر بخلق ثمانية آلهة لعلاجه، كل إله يختص بعلاج أحد أعضاء «أنكى» العليلة. وقد خلقت الآلهة هؤلاء الآلهات بأن وضعتهن بغير ألم، وتحمل واحدة منهن اسم «نينتى» Ninti، «وتعنى فى السومرية سيدة الضلع» المختصة بعلاج ضلعة «أسما»، ويمكن أن يعنى «سيدة الضلع»، أو السيدة التى تُحيى وهى تذكرنا بحواء التى آخذت من ضلع آدم على نحو ما جاء فى سفر التكوين»[55].

---

(55) جوفرى بارندر. الكتاب السالف الذكر، ص 23.

الخلود والحياة بعد الموت:

من أبرز المعتقدات عند المصريين إيمانهم بفكرة خلود النفس، والحياة بعد الموت. أى فكرة البعث والحساب عن كل ما قام به الفرد من أعمال خيرة أو شريرة. وهم فى اعتقادهم بيوم الآخرة يؤمنون بأن حياة الدنيا زائلة ولا قيمة لها لأنها قائمة على الصراع بين الخير والشر. وعليه فالحياة بالنسبة لهم مرحلة مؤقتة وعابرة للحياة الأبدية التى تأتى بعد الموت مباشرة.

ولاشك أن رواج هذه الأفكار الدينية بواسطة الكهنة، ورجال الدين، قد انعكس على الحياة العملية عند المصريين. فالاهتمام بالآخرة دفعهم للاهتمام بمقابرهم وتشييدها فى شكل هياكل تقاوم الزمن، وهى ما نراه فى صورة أهرامات بالنسبة للملوك على الأقل. وكان ذلك على حساب عمران المساكن المبنية من الطوب، والتى أندثرت مع مرور الزمن. كما أن فكرة البعث رسخت فيهم فكرة السلوك الحسن مرضاة للآلهة وخشية يوم الحساب. وقد جر هذا الاعتقاد إلى طقوس مختلفة منها تزويد الميت بما يحتاجه عند عودة الروح إليه، وذلك بوضع المواد الغذائية معه فى قبره بجانب لوازمه وحاجاته، بعد تحنيط جثمانه بحجة أن الروح لاتعود لجثمان منحل.

ومن أشهر ما يعزز فكرة البعث والحياة الآخرة عند المصريين، ما نجده من زعم عند كهنة آمون فى طيبا، الذين أدعوا كشف أسرار الخلود، فصاغوها فى صورة نصوص تعرض تراتيل سحرية مكتوبة على ورق البردى. وقد جمعت هذه النصوص فى كتاب يُطلق عليه «كتاب الموتى»، يودع فى تابوت الميت لتساعده على خلاص نفسه عند مثوله أمام إله القيامة، «الإله آوزيريس». هذا ويكتب على تابوته عدد من هذه النصوص، كما يقرأ على

روحه عند الدفن شيء منها لتساعد روحه على الراحة الأبدية، بعد فوزه بمرضاة الإله يوم الحساب.

ويروى لنا الفصل الخامس والسبعون بعد المائة من «كتاب الموتى» صورة مرعبة من مشاهد يوم القيامة، جاء فيها: «أن الميت يجد نفسه فى مكان ليس فيه ماء ولاهواء، «حيث العمق» ليس له قرار، والسواد أظلم من الليل، والناس يهيمون على وجوههم، ليس لهم من معين. فيه لايعيش إنسان ناعم البال، وما فيه ما يُلبى لواعج الشوق حيث يقول الميت للإله توث: «لكن هبنى قوة الأرواح بدلاً من الماء والهواء، وتلبية لواعج الشوق، وهبنى راحة البال بدلاً من الكعك والجعة»، ثم يسأل الميت الإله توث كم ينبغى لى أن أعيش؟ فيجيبه الإله: مكتوب أنك يجب أن تعيش ملايين ملايين السنين»[(56)].

هذا ومن الجدير بالذكر أن فكرة البعث كانت راسخة عند المصريين منذ أقدم العصور، وإن كان التعبير عنها متبايناً من حقبة إلى أخرى. ففى فترات متأخرة من التاريخ أوضحت لنا الحفريات أساليب مختلفة من دفن الموتى، لكن هذه الأساليب تتفق جميعها فى وجود أوانى الأكل، وأدوات الصيد الخاصة بجانب رفات الميت، مما يدل على اعتقادهم أن المتوفى سيحتاج لهذه اللوازم فى حياته الثانية. وفى فترة معينة من ذلك التاريخ، أوضحت الحفريات كيف كان يدفن الميت فى وضع يشبه تماماً الوضع الذى يبقى عليه الجنين قبل الولادة، «أى أن الهيكل مسجى على جانبه الأيسر، والأطراف: الركبتان على مستوى الصدر، واليدان قبالة الوجه، والرأس بعامة نحو

---

(56) واليس بدج: *الديانة الفرعونية*. ترجمة نهاد خياط. سومر للدراسة والنشروالتوزيع. نيقوسيا- قبرص 1986 م، ص 182.

الجنوب»[57]. وهذا رمز للأمل فأن يولد الميت من جديد. ويعتقد قدماء المصريين آن حياة الآخرة تأتى مباشرة بعد الموت. حيث يرُدد المبعوث - كما جاء فى كتاب الموتى - القول: «إنى أحيا، إنى أنشأ، إنى أنشأ». كما يبدو أن عهد الأسرة الرابعة حتم ضرورة دفن الجثة سليمة، واتخاذ الاحتياطيات اللازمة من تعاويذ، وتحنيط ضماناً لسلامة الجثة. وكان ذلك إيماناً منهم بأن البعث لايتم لجسد بال. فمن فقرات كتاب الموتى ما تقول: «أيا لحم ببيى Pepi لاتهترئ، لاتبل، لاتنتن»؛ «ببيى يطلع بلحمه» ؛ «عظامك لن تبلى، ولحمك لن يفنى» وهكذا تحقيقاً لهذا الهدف الدينى أبدع المصريون فى فن التحنيط. كما يفسر الربط بين سلامة جثة الميت وعملية البعث من جديد الجهود المضنية التى قامت بها إيزيس لجمع أشلاء جثة زوجها الميت أوزيريس ضماناً لتكاملها حتى تتهيأ للحياة من جديد، وهذا الأمر هو الذى تم بالفعل كما جاء فى الأسطورة.

لكن الحياة لاتعود من جديد للميت إلا بعد مثول الجثمان كاملاً أمام الإله أوزيريس إله القيامة، وذلك لمقارنة حسناته بسيئاته التى أرتكبها فى حياة الدنيا. وتتم هذه العملية باستعمال ميزان العدالة الذى يوضع فى إحدى كفتيه قلب الميت، وفى الكفة الثانية ريشة تمثل الحق والعدل. وهنا يستغيث الميت بقلبه لدعم شفاعته أمام الإله سيد الميزان قائلاً: «ياقلب لاتكن شاهداً ضدى، ولا ترجح الكفة علىّ أمام سيد الميزان». فإذا توازنت كفتا الميزان، نعم الميت بالحياة من جديد فى مملكة أوزيريس. ومن ثم يُقال له: «فليخرج فلان مبرأ،

---

(57) *المرجع ذاته*، ص 169.

ولْيذهب حيث شاء بالقرب من أرواح الآلهة». أما إذا رُجحت كفة الذنوب فيبتلعه حيوان شرس اسمه «الملتهمة» فيكون مآله للفناء[58].

الروح والعقل والجسد :

لقد ظهرت إبان عهد الأسرة الرابعة عدة نظريات واضحة لدى المصريين تتصل بالإنسان من حيث هو جسد، وعقل، وروح. كما اختلفت الآراء فيما بينها فيما إذا كان البعث بالروح أم بالجسد، أم بكليهما معاً. وهو أمر يُذكرنا بالجدل حول نفس القضية عند المتكلمين الإسلاميين. ويرى بعض المصريين خلال فترة معينة من تاريخهم، أن البعث والخلود فى حياة النعيم لايكون بالنسبة للمحسن إلا بالروح، وهو أمر جعلهم يعتقدون أن الروح فى هذه الحالة لاتحتاج لأطعمة تدفن مع الجثمان لأنها ستقتات تماما بما تقتات به الآلهة، ولأنها سنعيش معها فى حياة القدسية الأبدية.

هذا وكانت فكرة الإنسان عن نفسه خلال تلك الحقبة من التاريخ، أنه يتكون من (كـا) KHAT جسـد يبلى، و (با) BA وهى الروح التى تسكن فى الجسد وتفارقه عند الموت، ثم تعود إليه أحياناً فى القبر - كما توضح بعض النصوص القديمة - لمحاورته. كما يتكون جسد الإنسان أيضاً من (خو) Khu وهو العقل الذى يتخذ طابعاً نورانيا لايمكن لمسه. هذا والعقول تُشكل بصفة عامة طائفة من الكائنات التى تعيش مع الآلهة. ولعل فى هذا التصور صورة لمدى ما وصل إليه الفكر المصرى من إجلال للعقل وقدراته. أما من الأشياء المعنوية الهامة لوجود الإنسان فى حياة الدنيا والآخرة فهو (رن) REN، أى

---

(58) راجع فوزى محمد حميدة : *عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة*. ص 108.

«اسم» الإنسان. وهذا ما جعل المصريين كغيرهم من أبناء الشرق يسعون لتخليد اسم الفرد وهذه الأهمية، لاسم الإنسان، وعلاقتها بالخلود قد تكون من بين الدوافع التى جعلت أخناتون يبذل كل جهده لمحو أسماء الآلهة السابقة عن الإله الأحد، انطلاقاً من إيمانه بارتباط الأسماء بالخلود.

ومهما يكن فى الأمر من شىء، فالإنسان لدى المصريين يتكون من جسد، وروح، وعقل. والمعتقدات الشعبية التى يعتنقها الجهلة من عامة الناس، جعلتهم يؤمنون أن البعث للجسد أمر وارد. وهذا ما أدى بهم إلى انتشار فكرة التحنيط، والمحافظة على جثة الميت بشتى الوسائل المزعومة. أما طبقة المثقفين والكهان فكانوا يؤمنون بأن روح الإنسان الخير وعقله يُغادران الجسد الفيزيقى، حيث يعيشان مع الأبرار والآلهة. وهذا ما تؤكده بعض النصوص فى عهد الأسرة الرابعة حوالى 2400 ق. م، ومن هذه النصوص ما يقول: «الروح للسماء، والجسد للأرض»[59].

---

(59) انظر: واليس بدج، *المرجع السابق الذكر*. الصفحات من 173 إلى 177.

الفصل الثالث

أسباب انتقال الحضارة

هجرة الأفكار العلمية:

تباينت الآراء في مدى التأثير الذى فرضه الشرق القديم على الحضارة الهلينية، لكنها على ما يبدو أجمعت على هذا التأثير في عقول اليونان الذى بدأ في جانبين هامين من حياة الحضارة، وهما الدين والعقل، أو بصورة أخرى الدين والفلسفة. هذان الأمران لايختلف فيهما الشراح والمؤرخون ابتداءً من هيرودوت إلى ديوجين اللايرتى. ولعلنا في هذه السطور المقتضبة سنحاول إعادة قراءة التاريخ، وإلقاء الضوء الذى تسمح به الآراء والمراجع في هذا الشأن.

ومن ثم فليس من الحكمة الجزم مقدماً بفعالية هذا التأثير في بعض الجوانب، بينما تستدعى الحكمة ذاتها، التأكيد على بعض الجوانب الأخرى. إن البحث في أغوار التاريخ - كما ذكرنا آنفاً - يعتمد على نتائج البحوث العلمية، وخاصة في مجال الحفريات الأثرية، التى ما لبثت تفاجئنا من حين إلى آخر بتعزيز بعض الافتراضات النظرية التى كان - يعتقد إلى وقت قريب - أنها ضرب من ضروب الخيال عند قدماء الشعراء. وهذا ما حدث على سبيل

المثال لحصار طروادة الذى يعرضه لنا هوميروس فى ملحمته الشعرية الإلياذة المليئة بالمعارك البطولية بين البشر، وبين الآلهة على حد سواء. فقد ظن الشراح أن طروادة ملحمة خيالية تفتقت عن الإلهامات الشعرية لهوميروس، من أجل تصوير روح العصر القائمة على العنف فى الأرض وفى السماء. لكن الاكتشافات الأثرية التى قادها هينريش شوليمان HEINRICH SCHLIEMANN، بالقرب من المدخل الجنوبى لمضيق الدرد نيل، والتى بدأت عام 1870م أوضحت أن هذه الحفريات كانت بمثابة ثورة علمية فى الدراسات الهوميرية، حيث تم بها تخمين آثار طروادة. ومن ذلك الوقت توالت التنقيبات، والحفريات لتكشف عن المزيد من المواقع الأثرية المذكورة فى تاريخ الحضارات البائدة فى صورة أساطير. هذا ومن الناحية الأخرى فقد ظن غير المؤمنين أن قصة الطوفان، وسفينة نوح التى جاء ذكرها فى العهد القديم، كانت ضرباً من الأساطير، إلى أن كشفت التنقيبات عن بقايا ذلك الفُلك على قمة أحد جبال تركيا.

وعلى أية حال، فمن أول الأسباب المحتملة التى تدعونا للاعتقاد فى تأثير الشرق الأدنى فى الحضارة اليونانية بمرحليتها الشرقية والغربية، (أيونيا واليونان الكبرى)، هو موقع نشأة هذه الحضارة بالقرب من كبرى الحضارات المتميزة فى المنطقة. فملطية التى شهدت عصر ازدهار الحضارة الأيونية، لم تكن فى الحقيقة بعيدة من الناحية الجغرافية عن مراكز الإشعاعات الحضارية فى ذلك العصر. فهى بحكم موقعها البحرى كأهم ثغور أيونيا، وأكثر مُدنها الاثنتى عشرة إشراقاً على الساحل الغربى لآسيا الصغرى، تمكنت بدون شك من الاحتكاك المباشر بالمنارات العلمية على الساحل الجنوبى، وحوض البحر المتوسط بصفة عامة. حيث كانت السفن التجارية تمخر عباب البحر، متنقلة

بينها وبين رودس، وكريت، وفينيقيا، ومصر، ثم نحو جزر إيجا، وشبه جزيرة إيبيريا.

ومن البضائع المروجة فى ذلك الوقت السلع والمصنوعات الهندية والفارسية التى كانت تصل براً إلى مدينة سارديس عاصمة ليديا، ثم انتشار الصناعات اليدوية الفخارية المزخرفة بصور الآلهة التى اشتهرت بها ملطية فى القرن السابع قبل الميلاد. وقد أظهرت الحفريات الحديثة تداولها فى مصر. هذا ولاننسى أن العنصر المؤثر الرئيسى فى انتقال الأفكار والعناصر الحضارية الأخرى بين الأمم، احتكاك الشعوب من خلال هذا النشاط التجارى، واطلاع بعضها على ثقافات البعض، وربما نقل الأفكار المتطورة، والعادات المستحبة، وتلك المثيرة للجدل من أشكال العبادات، والعقائد الدينية، وهو أمر غير مستبعد إذا ما علمنا أن الإسلام انتشر فى أقاصى الشرق إرادياً وبنفس الأسلوب. ويقول ليون روبان Robin فى كتابه، الفكر اليونانى ومصادر التفكير العلمى، «مهما كان الأمر فى هذه القضية، فالمرء لايمكنه تجاهل ذلك التأثير، وخاصة إذا ما علمنا أن للإغريق حب السفر، كما أنه يمكن من خلال الطرق البحرية، وعن طريق القوافل إقامة علاقات بين أيونيا من ناحية، ومصر، وفينيقيا، وبابل من ناحية أخرى، وكذلك بين هذه الأقاليم الأخيرة والهند والصين»[60].

أما العامل الثانى المؤثر فى الحضارة الهلينية، فقد كان ازدهار العلوم النظرية والتطبيقية فى مصر وبابل. فقد اشتهرت مصر فى ذلك الوقت

---

(60) Léon Robin : *La pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique.* éd . Albin Michel 1973. Paris- p.50.

بالرياضيات والهندسة المعمارية، والطب، والصيدلة. كما اشتهرت بابل بالجغرافيا، وعلم الأنواء، وعلم الفلك، والقانون، الأمر الذى أثار انتباه عقول اليونان، فهبوا فرادى وجماعات ينهلون من تلك الكنوز الفكرية. وما طاليس، وأورفيوس، وزينوفان، وفيثاغورث، وأفلاطون إلا نماذج من المستشرقين الأوائل، الذين نقلوا بدون شك عناصر ثقافية من هذه الحضارات.

فهذا طاليس THALES على سبيل المثال وهو أول الحكماء السبعة، ومؤسس المدرسة الملطية، الطبيعية كما يسميها أرسطو، والذى يرده هيرودوت إلى أصل فينيقى بسبب غموض هويته، كان معروفاً فى زمانه بشخصيته الرياضية، التنبؤية فى علم الفلك. وقد علمنا من خلال استشهادات هيرودوت ومن بعده، أنه تنبأ بكسوف الشمس كسوفاً كلياً. وقد تم ذلك خلال المعارك الطاحنة التى دارت رحاها بين الميديين Les Mèdes، والليديين Les Lydiens مما وضع حداً لتلك الحرب. ولم يعرف فى الحقيقة تاريخ ذلك الكسوف، أكان كسوف 30 سبتمبر سنة 610 ق.م، أم أنه كسوف 21 يوليو 597 ق.م، أم كسوف 28 مايو عام 584ق.م؟، وإن كان من المرجح أن يكون كسوف التاريخ الأخير. وهذا يعنى أن طاليس عاش من الثلث الأخير للقرن السابع ق.م. إلى منتصف القرن السادس قبل الميلاد(61).

وقد نتج عن عبقرية طاليس العديد من المخترعات فى مجال علم الفلك، حيث يقال عنه أنه اخترع آلة يقاس بها من مكان مرتفع أبعاد السفن فى عرض البحر. وقياس ارتفاع الهرم بالمقارنة بطول ضلعه فى لحظة ما. لكن

(61) *Ibid.*, p.57.

إبداعات طاليس لم تمكنه من نظر الكثيرين من تجاوز البابليين فى مجال الفلك، والمصريين فى مجال الهندسة. ومع ذلك فهو على ما يبدو نقل الهندسة إلى بلاد اليونان، ففتح أبواب المستقبل أمام أقليدس Euclid فى هذا المجال[62]. أما الجانب الفلسفى فى مؤلفاته الطبيعية، فينحصر فى أسبقيته بالنسبة لفلاسفة اليونان فى القول بمبدأ أول، أو مادة واحدة نشأ منها الكون. وهذه المادة هى الماء. وانطلاقاً من هذا الاعتقاد، تصور طاليس أن الأرض تطفو ساكنة فوق الماء. كقطعة من الخشب. وهذا «التصور مماثل لما نجده فى بعض الأساطير وفقاً لتصور الكون عند المصريين»[63]. وهو أمر كنا قد أشرنا إليه من قبل.

أما خلفه أنكسمندريس (610 - 546 ق. م) ANXIMANDRES. فكان هو الآخر قد وصل إلى بعض المخترعات فى مجال علم الفلك، انطلاقاً من العقلية الشرقية. ومن أفكاره تطوير «ساعة شمسية»، كانت كما يقول هيرودوت معروفة عند البابليين والمصريين. وهى عبارة عن آلة يُطلق عليها Le GNOMON، وتتكون بكل بساطة من عمود مغروس فى الأرض يمكن عن طريق قياس طول ظله معرفة التوقيت اليومى، ومعرفة الفصول الأربعة،

---

(62) إقليدس عالم رياضيات يونانى، عاش فى القرن الثالث الميلادى. مؤسس مدرسة الرياضيات فى الإسكندرية، قام بالتدريس فى مؤسسة علمية تضم علماء من مختلف التخصصات. أول مؤلفاته كتاب **العناصر** Les Éléments الذى هيمن على الرياضيات الأولية حتى القرن الماضى وذلك انطلاقاً من تعريفات المعطيات الخمس، التى من بينها مسلمة أقليدس الشهيرة القائلة: «لا يمكننا انطلاقاً من نقطة على سطح مستو، رسم أكثر من خط واحد مواز لخط مستقيم». كما بحث فى هندسة المساحة (نظرية فيثاغورث، الأشكال المتعددة الزوايا أو الدائرية) - بشأن تأثير المصريين فى تفكير طاليس الهندسى، راجع بيرنت: ***فجر الفلسفة اليونانية***. ص44.

(63) *Ibid.*, p. 60.

بملاحظة اختلاف طول الظل . فأقصر ظل للعمود يكون عادة فى فصل الشتاء . بينما أطول امتداد له يكون فى فصل الصيف . كما تستخدم هذه الآلة ، فى اكتشاف انحراف مجرى الشمس أو الأفلاك[64] .

ومن إبداعات أنكسمندريس خريطة للعالم تتوسطها اليونان . وتحيط بها أجزاء من أوروبا ، وآسيا ، والسواحل الجنوبية للبحر المتوسط . وقد استفاد من هذا العمل ملاحو ملطية فى رحلاتهم التجارية[65] . ويبدو أن انكسمندريس هو أول من قال فى مجال الفلك ، إن الشمس معلقة فى السماء . وبذلك تجاوز سلفه طاليس الذى اعتقد أنها مسنودة فى الفضاء . ومع ذلك فقد تصور أنكسمندريس الأرض على شكل قرص ارتفاعه ثلث عرضه ، وذلك ضماناً لاستقراره ، أما النجوم فهى تدور فى الفضاء حول الأرض فى شكل دوائر ، ومن خصائصها أنها ملتهبة من الداخل[66] .

ويقول بيرنت BURNET فى كتابه فجر الفلسفة اليونانية : «إن المصدر الثانى الذى استقى منه الأيونيون بطريقة مباشرة أو غير مباشرة أفكارهم الكوسمولوجية ، كان بدون شك علم الفلك عند البابليين ، فقد نجح البابليون بكل تأكيد منذ عصور مبكرة جداً ، فى رصد كل الظواهر الفلكية ، وخاصة ظاهرة كسوف الشمس . حيث كانت لهم دراسات فى حركة النجوم وتحديد مجرى أفلاكها . كما نجحوا فى التنبؤ بدقة عجيبة فى مجال الظواهر التى

---

(64) *Ibid.*, p. 58.

(65) أحمد فؤاد الأهوانى : ***فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*** ، دار إحياء الكتب العربية . القاهرة 1954 . ص 64 .

(66) Léon Robin. *Op.Cit.*, p. 61..

درسوها، وبوسائل تقويم تقوم على ملاحظات مدونة»[67]. ومن هنا يبدو واضحاً أن البابليين تمكنوا من رصد حركة نقاط الاعتدال Le phénomène de le précession des équinoxes بسبب ملاحظاتهم الفلكية المثيرة للإعجاب.

هذا ومن الجدير بالذكر، أن بطليموس[68]. (160 -110م) Ptelémée كان أول من استطاع - فى زمن لاحق- تقدير حركة نقاط الاعتدال بدرجة مائة سنة، ومن المحتمل جداً أنه قد اعتمد فى ذلك على التقييم البابلى، لأنه يتفق تماماً مع تقسيمهم للدائرة الفلكية إلى 360 درجة، مما يسمح بتصور القرن مثل اليوم فى «السنة الكبرى». ومن المعروف أن البابليين حتى الآن هم أول من

---

(67) J. Burnet: ***L'aurore de la Philosophie Grecque.*** Payot, Paris, 1970. p.25.

(68) كلود بطليموس Cloude Ptolémée عالم الفلك الشهير الذى ولد فى 22 مارس عام 110م فى مدينة تيبايد Thebaide . يونانى الأصل، قام بملاحظاته الفلكية مابين 127-141م. يقترن اسم بطليموس بنظريته فى علم الفلك، وهى مايُسمى «بنظام بطليموس الفلكى» الذى حدد فيه الأرض كوكبا ثابتا فى مركز العالم Geocentrisme . الأمر الذى رفضه فيما بعد عالم الرياضيات والفلك البولندى كوبرنيكوس Nicolas Copernic عام -1543 1473م، القائل ببطلان هذه النظرية من الناحية العلمية. وقد أدى هذا الأمر بكوبرنيكوس إلى الوصول إلى نظرية جديدة فى حركة الكواكب، نقل بها العقل البشرى من نظرية بطليموس القائلة بأن الأرض مركز الكون، إلى نظريته القائلة بأن الشمس هى مركز الكون Héliocentrisme ، وأن للكواكب حركة مزدوجة، دوران حول نفسها ودوران حول الشمس فى نفس الوقت. لكن نظرية **كوبرنيكوس** لم تطبع إلا بعد وفاته خوفاً من ثورة رجال الدين ضده. وهم الذين كانوا يعتمدون نظرية بطليموس فى التعليم، على اعتبار أن الله كرم الإنسان فجعل من كوكبه مركز الكون. وقد أحدثت نظرية كوبرنيكوس ثورة فى مجال العلم خلال القرن الثامن عشر الميلادى، ووضعت بذلك حداً لنظرية بطليموس التى هيمنت على عقول البشر طيلة العصور الوسطى الأوروبية. هذا وقد جاءت البراهين على صحة نظرية كوبرنيكوس على يد عالم الفلك الألمانى جوهانز كيبلير Johannes Kepler عام (1571 - 1630م)، فى قوانينه عن حركة الكواكب. وكانت آخر حركة معارضة للبابا فى تاريخ الكنيسة عام 1616 م عندما أدان أفكار كوبرنيكوس لمخالفتها الكتاب المقدس.

قسم السنة إلى اثنى عشر شهراً، ولكل منها ثلاثون يوماً. وبذلك أصبح للسنة 360 يوماً. أما المصريون، فقد جعلوا من السنة 365 يوماً، ثم أضافوا لها خمسة أيام خصصت للأعياد، والاحتفالات، وقد أطلق عليها الأيام المقدسة. كما أنهم أضافوا سنة كاملة لكل 1460 سنة، لأنهم لاحظوا زيادة ربع يوم على الأيام البسيطة الـ 365. «وقد عرفوا سر ذلك الانحراف من رصدهم النجم المعروف بالشعرى، وهو النجم الذى يتفق ظهوره مع فيضان النيل»[69].

والآن فمن المسلم به - وفقاً لما تم اكتشافه من ألواح بابلية لم يناقضها كشف بتاريخ لاحق - أن البابليين هم أول من وضع الأسس فى علم الفلك، وبطريقة علمية بحيث لايستغرب فى الأمر أن طاليس أول الحكماء السبعة كان من تلامذة هذه الحضارة. هذا ولايغير فى الأمر ما إذا كانت اهتمامات البابليين أو المصريين فى هذا المجال - كما يقول بيرنت - لاتقوم على اهتمامات علمية، وإنما كان ذلك شغف منهم للوصول إلى نتائج فلكية. فأصالة العلم ومصداقيته فى حد ذاتها تقوم بالدرجة الأولى على فائدته من الناحية العملية. فقد كان السبق للبابليين والمصريين فى ربط المعرفة العلمية بالحياة العملية، وتوظيفها لخدمة الحضارة. ومن ثم خلدوا حضاراتهم فى صروح مادية، وفى عقول البشر.

ومع ذلك، فلليونان فضل دون غيرهم، فى استيعاب مبادئ الحضارات الشرقية بعد عدة قرون من شروقها. وبالرغم من أنهم كانوا أقل عطاءً فى ذلك العصر فى هذا المضمار، إلا أنهم وصلوا على الأقل إلى ثلاثة اكتشافات كانت على أهمية كبرى خلال جيلين أو ثلاثة. ففى المقام الأول، اكتشفوا أن الأرض

(69) راجع د. أحمد فؤاد الأهوانى : *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط* ، ص 64 .

كروية، وأنها معلقة فى الفضاء دون أن تستند على شىء. وفى المقام الثانى اكتشفوا النظريات الحقيقية لكسوف الشمس وخسوف القمر. واستناداً إلى ذلك رأوا فى المقام الثالث أن الأرض ليست مركزاً لمجموعتنا الشمسية، وإنما هى كوكب دوار خضع كغيره من الكواكب لمرحلة تطورية. وهذا يعنى أنهم حاولوا تحديد الخطوة الأخيرة، التى تميزت بها علاقة الشمس بالمركز الذى تدور حوله الأرض وبقية الكواكب[70].

الجدل حول الأصالة :

بعد أن عرضنا فى الفصول السابقة جوانب متباينة من حضارتى مصر وبابل، وبعد أن حاولنا إلقاء الضوء على عوامل التأثير والتأثر بين تلك الحضارات ونشأة الأديان، والحضارة الهلينية، نرى من الأهمية العلمية بمكان اختتام هذا الباب بعرض لبعض جوانب الجدل الفكرى الذى يدور حول أهمية فكر الشرق الأدنى القديم، ودوره فى تاريخ الإنسانية من ناحية، وأصالة الحضارة اليونانية من ناحية أخرى. وسنكتفى فى هذا المجال بعرض بعض وجهات النظر المؤيدة، والمعارضة، مع بعض التعليقات الموجزة.

يستنكر بيرنت BURNET الزعم القائل - على حد تعبيره - بتأثير الشرق فى الحضارة الهلينية، ويقول: لو كان لهذا التأثير أثر لذكره هيرودوت. ويقول فى جانب آخر من كتابه: فجر الفلسفة اليونانية، إن أهم القضايا التى واجهتنا بشأن تأثر الفكر اليونانى بما يسمونه حكمة الشرق القديم هى الفكرة الذائعة حتى الآن، والقائلة: إن الإغريق اشتقوا بقدر معين فلسفتهم من الحضارة المصرية والبابلية. وعلينا أن نتتبع بوضوح وبقدر الإمكان حقيقة هذا الرأى.

---

(70) Burnet. *Op.Cit.*, p. 26-27.

ويُضيف بيرنت قائلاً: علينا فى البدء ملاحظة أنه ما من كاتب خلال عصر إثمار الفلسفة الإغريقية قال بهذا الرأى. ولو كان الأمر كذلك لما قصر هيرودوت فى ذكره. لكن بيرنت يُضيف بملاحظة هامشية القول: إن كل ما ذكره هيرودوت هو أن عقيدة ديونيسيس DIONYSOS ، ومذهب تناسخ الأرواح La doctrine de tranmigration قد انتقلا من الحضارة المصرية إلى الفكر اليونانى، ومن الملاحظ أن بيرنت يستنكر فكرة التأثير - كما أسلفنا القول- فى الوقت الذى تلزمه فيه الموضوعية الاستشهاد برأى هيرودوت الإيجابى فى هذا الشأن(71) . حيث نجده يعقُب على رأى هيرودوت قائلاً: «وسنلاحظ أن هذه التأكيدات لا أساس لها من الصحة، وحتى لو صح ذلك، فإن هذا الأمر لن يستلزم نتائج مباشرة للفلسفة».

ويستطرد بيرنت القول: إن أفلاطون نفسه الذى كان - لأسباب أخرى- يحمل للمصريين إعجاباً عظيماً، أعطى الانطباع على أن الفكر المصرى كان عملياً أكثر منه فلسفياً. كما أن أرسطو لم يقل سوى بالرياضيات كعلم منشأه عند المصريين. ويعتقد بيرنت أن حجة المحدثين فى هذا الشأن، تقوم على التشابه القائم بين الفنون والديانة، الأمر الذى جعلهم يعتقدون شيئاً فشيئاً أن الإغريق استنبطوا من الشرق فنونهم وعدداً من أفكارهم الدينية، وربما يسرى هذا التأثير على الفلسفة نفسها. ومع ذلك، نجد بيرنت يقيم بعض الحجج على أن هذا التأثير محدود فى نطاق معين، وحجته فى ذلك هى: أن الحضارة المادية والفنون من السهل انتقالها من شعب إلى آخر، ولا يستلزم الأمر فى ذلك وجوداً للغة مشتركة. كما أن بعض الأفكار الدينية يمكن لها أيضاً أن

(71) CF. Hérodote II 49, 23. et Burnet P.18.

تتسرب عن طريق الطقوس العملية أكثر من أى وسيلة أخرى. أما فى حالة الفلسفة، فالأمر على نقيض من ذلك. حيث لايمكن التعبير عنها إلا بلغة مجـــردة. ولايمكن نقلها إلا من خلال أناس على درجة عالية من الثقافة سواء عن طريق الكتب، أو التعليم الشفوى المباشر. ولما كان هذا الأمر لم يحدث على الإطلاق، فإننا لم نعلم بوجود أى أغريقى فى ذلك العصر، كان على معرفة جيدة بأى لغة شرقية، أو قدرة تمكنه من القراءة باللغة المصرية، أو حتى الاستماع إلى موعظة رجل دين مصرى.

يبدو أن رأى بيرنت فى هذا المجال الأخير يجانبه الصواب. فأرفيوس Orpheus كان قد استقى مذهبه «النحلة الأورفية» بكامله من ديانات الشرق، وكان ذلك فى القرن الثامن قبل الميلاد. كما أن فيثاغورث أقام فى مصر اثنين وعشرين عاماً، يدرس الهندسة والفلك، وعقائد قدماء المصريين، وكان ذلك خلال عام 525 ق. م. عندما توجه منها إلى بابل وعاش فيها اثنى عشر عاماً، يطلع على علوم الحساب والموسيقى وديانات المجوس[72]. ولعل هذا القدر من السنوات كاف لعالم مثل فيثاغورث لإتقان اللغتين المصرية والبابلية، هذا ويقول ديوجين لايرثى Diogéne Laérce، فى كتابه: حياة ومذاهب الفلاسفة: «لما كان فيثاغورث شاباً، وشديد الاطلاع، غادر وطنه مولعاً بحب الاطلاع على كل أسرار اليونان والبربر. فقد ذهب إلى مصر، حيث أعطاه بوليكرات Polycrat رسالة تعريف إلى أماسيس Amasis، وقد تعلم فيثاغورث اللغة المصرية..»[73].

(72) د. أحمد فؤاد الأهوانى: *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*، ص72.

(73) Diogéne Laerce:Vie doctrines et Sentence des philosophes Trad Robertgenaille éd. Garnier flammarion, tome II, Paris, 1965. p.125.

هذا ومع اقتناع الكثير من الشراح بوجود مؤثرات ثقافية شرقية فى بداية الحضارة اليونانية، فقد سعى هؤلاء الشراح للبحث عن كيفية هذا التأثير. ويعتقد البعض أن للقضية بعدين: أولهما ما يمكن أن يلاحظ من تماثل بين الأساطير اليونانية، وتلك التى سبقتها فى الشرق الأدنى، وخاصة ما يتعلق منها بكيفية نشأة الكون مثل ريك ڤيد Rig Ved عند الهنود، و «أشعار الخلق» عند البابليين، و «كتاب الموتى» عند المصريين، لكن القائلين بهذا الرأى يرون امتداد هذا التشابه الميثولوجى إلى الدول الأسكندنافية. والجزر البولينزية فى المحيط الهادى. الأمر الذى جعلهم يدخلون فى هذا التشابه، احتمال ما يمكن أن يطلق عليه توارد الخواطر الجماعية المتماثلة، الخاضعة لقوانين ليست من علم أحد حتى الآن. وهم بذلك يكونون من المؤملين فى ارتقاء وظيفة السلوك الاجتماعى إلى مستوى الحقائق الطبيعية المتماثلة. لكن هذا الأمر يقتضى منا القدرة على بناء تسلسل موضوعى لهذه الأحداث، الأمر الذى ليس فى إمكان أحد القدرة على عمله فى الوقت الراهن(74).

أما القضية الثانية، وهى الأكثر أهمية، فهى ما إذا كان للشرق فضل فى انتقال الفكر، والمذاهب التى جعلت العلم اليونانى يرجع لعلوم شرقية كانت موجودة بالفعل فى تلك الفترة. ولو صح ذلك الأمر فهو كفيل بضربة واحدة لتدمير كل ما قيل عن تطور العلم اليونانى انطلاقاً من تصورهم لنشأة الكون الميثولوجى، لكن هذه القضية متشابكة وبالغة الدقة.

ولعل من الحق - إنصافاً للجهود البحثية لبعض الأعلام - القول إن هذه المشكلة، أعنى قضية فضل الشرق على الغرب إذا صح التعبير، ترجع

(74) Léon Robin *Op.Cit.* P. 49.

بجذورها وبدون شك إلى الفيثاغوريين الجدد، وإلى الفيلسوف اليهودى فيلون Philon، ولزمرة من الكتاب المسيحيين المؤيدين لفكرة مدينية الفلسفة الهلينية لحكمة الشرق. وخاصة منها الوصايا القديمة L'ancien Testement، ومن أقوال نومينوس Numéniu الشهيرة فى هذا الصدد، وهو أبوالأفلاطونية الحديثة فى القرن الثانى بعد الميلاد: «إن أفلاطون كان يهودياً يتحدث اليونانية»[75]. وإذا صح الأمر ذلك، فعلى هذا المقياس يحق للمرء القول: إن النبى نوح هو اتنتشتم يتحدث العبرية.

ومهما كان الأمر فى شأن هذا التأثير والتأثر، فالشواهد الأثرية التى لازالت تقاوم عواصف الزمن، ظلت تحمل فى طياتها دليلاً مبينا على تبادل العناصر المادية على الأقل، إن لم نقل هى تأثير من جانب واحد. ومن هذه المواقع الأثرية عدد من أطلال البابليين كالنقوش المخروطية المنسوبة إلى سنكرخ Senkereh، وهى عبارة عن حساب المربعات والمكعبات، وكذلك نقوش جنكس Hincks التى تعطينا فكرة عن نظامهم المتميز فى مجال التعداد، انطلاقاً من قاعدة الرقم 60 والرقم 10. هذا بجانب تنبؤاتهم الفلكية فى مجال الكسوف والخسوف، والقائمة على دورة فلكية لكل (223) شهراً قمرياً. ومن ثم فهذه التنبؤات تؤكد لنا إلى أى حد تطور هذا الشعب فى مجال علم الفلك.

أما بالنسبة للمصريين، فإننا نجد لديهم فى مجال العلم ماهو أعظم. ومن بين مايمكن الاسشهاد به، أوراق البردى المعروفة باسم عالم الآثار رايند RHIND والتى أظهرت لنا دليل أحمس AHMÈS التعدادى، الذى يرجع إلى النصف الأول من القرن الثامن عشر قبل الميلاد. والذى كان يستخدم فى عدة

(75) *Ibid.*, p. 49.

أغراض منها: توزيع الحصص التموينية، ومعاملة صرف الرواتب، وتقييم المحصول الغذائي للحبوب، وجداول اتفاق المكاييل. هذا بجانب العديد من الحسابات الرقمية المجردة. أما بالنسبة لأوراق البردى التى اكتشفها كاهون Kahun، والتى يبدو أنها ترجع إلى أكثر من عشرين قرناً قبل الميلاد، فقد أظهرت لنا بعض الأرقام الحسابية التى يبدو أنها تتصل بخصائص المثلث، وهى الأرقام (3 , 4 , 5) . ويعتقد أن معرفة هذه الخصائص كانت الأساس الأول فى علم جهاز غريب يطلق عليه اسم أربيدوناب HARPÉDONAPTES ، أو مشد الأوتار، وقد جاء ذكره فيما بعد فى نص نسب خطأ إلى ديمقريطس[76] . «والأربيدوناب» عبارة عن آلة ضخمة على هيئة شكل مثلث الزوايا، مشبوك بأوتار موصولة بطريقة غير متساوية، وهى أشبه بآلة القانون الموسيقية التى نعرفها اليوم.

هذا وبالرغم مما سلف ذكره فى هذا المضمار، يمكن للمرء ملاحظة الجنوح بالجدل فى قضية فضل الشرق على الغرب فى هذا الشأن. لكن هذا الأمر غير راجع بالتأكيد إلى عدم مقدرة العقول التى تتداول هذا الموضوع. بقدر ما يرجع إلى أسباب مختلفة قد يكون من بينها مغنطة بعض العقول بالحضارة الهلينية بسبب طول العهد بها والانجذاب إلى أفكارها ونقل نظرياتها البالغة التنظيم حتى أصبحت لدى البعض صفوة الحقيقة شأنها شأن العقيدة الدينية لدى المؤمن راسخ الإيمان. فعندما كانت الأمور مأخوذة ببساطة، فى إطار حب المعرفة والحقيقة، وبعيداً عن التعصب القائم بين الشرق والغرب، وكان ذلك فى عصر هيرودوت، وأفلاطون، وأرسطو، نجد الحديث عن انتقال العناصر الحضارية من الشرق إلى الحضارة اليونانية وكأنه متعة الحديث،

---

(76) Léon Robin. *Op.Cit.,* p. 51.

وميزة تثير الدهشة التى قال عنها أفلاطون إنها منشأ العلم والتفلسف، فقد كان الجميع يتطلعون إلى المزيد من المعلومات عن حكمة المصريين، والبابليين، والفينيقيين، والهنود، والليبيين، دون أن يتبادر إلى الذهن أفضلية بدافع التعصب الجهوى، أو العرقى، أو الدينى.

فهذه إشارات هيرودوت، القريب جداً من هذه الحقبة من الزمن الهلينى، وبشأن هذا الفضل، غالباً ما تفسر على أنها نشأت تحت وطأة أصله الشرقى الفينيقى المزعوم. كما فسر إطراء أرسطو وإعجابه بالعقلية المصرية بسلبية مفرطة مفادها أن استشهاده بالمصريين فى مجال الرياضيات كان للتدليل على أهمية المعرفة الفنية باعتبارها أكثر سمواً وحكمة من المعرفة العملية، التى كان يعتمدها المصريون فى حضارتهم. وكأن هؤلاء يريدون القول: إن الحضارة المصرية جاءت بحكم الحاجة العملية، وليس بحكم التأمل الذى يرقى إلى مستوى الفلسفة، التى هى معرفة العلل الأولى، وهو مستوى العلم الحقيقى الذى هو أسمى درجات المعرفة، وهى معرفة الله.

ترى ماهو رأى أرسطو الذى أسيء فهمه فى هذا الشأن؟ يقول هذا الفيلسوف فى كتابه الميتافيزيقا، الجزء الأول الفصل الأول الذى يحمل عنوان: (الحس، والخبرة، والفن، والعلم، والحكمة)، وبالرغم من فائدة المعرفة التجريبية (التطبيقية)، وأفضليتها فى المجال التطبيقى، فإننا نتفق عادة على إعطاء الأفضلية فى الأهمية للفنى على الشغيل اليدوى، وللرئيس على العاملين، وللعلم على الحس، وإلى الفنون الجميلة على الفنون النفعية، والأفضلية فى النهاية إلى الحكمة أى الفلسفة على كل المجالات الأقل منها سمواً.

ولعل من الحق - إنصافاً لأرسطو - أن نقول إنه يُريد من ذلك الوصول إلى أن المعرفة التى تتدرج بنا نحو مثال العلم المطلق، الذى هو الحقيقة من خلال عللها ومبادئها الأولى. ولعله يقصد - وهو مصيب فى ذلك - معرفة الحقيقة الثابتة وراء العملى وهى القوانين العلمية. ومن ثم فهذا النوع من العلم، هو الحكمة، أى موضوع الفلسفة الأولى. فالميتافيزيقا من حيث هى علم العلل الأولى، ترقى إلى مرتبة علم الله.

وصفوة القول: يرى أرسطو أن رجال الخبرة العملية يعرفون جيداً أن هناك شيئاً موجوداً، لكنهم يجهلون أسباب وجوده. وهم بذلك على نقيض رجال الفن الذين يعرفون وجود الشىء، وأسباب وجوده. وهذا هو السبب الذى يجعلنا - كما يقول أرسطو - نعطى لأرباب العمل - باعتبارهم المدبرين - فى كل المشاريع أهمية أكثر مما نعطيه للشغيلة، وذلك لأنهم أكثر علماً وحكمة بسبب معرفتهم علل مايفعلون. بينما نرى الشغيلة أشبه بالأدوات الجامدة، التى تعمل، لكنها لاتعرف ما تفعله، ولايميزها عن البشر، سوى أنها تعمل بميل طبيعى، بينما يعمل الشغيلة بحكم العادة. وفى النهاية ليست المهارة العملية عند أرسطو السبب الرئيسى الذى يجعلنا ننظر لأرباب العمل على أنهم أكثر حكمة فحسب، وإنما بسبب امتلاكهم للنظرية ومعرفة الأسباب أيضاً[77].

وبصفة عامة، فإن العلاقة المميزة للعالِمْ هى المقدرة على التعليم، مما يجعلنا نرى فى رجال الفن دون غيرهم أكثر قدرة على هذه (المهنة). ومن ناحية أخرى، فإننا لانرى عادة فى إحساساتنا أى شىء من الحكمة، مع أنها

---

(77) ARISTOTE: *Méth. I. Trad J. Tricot,* éd. J. Vrin, A1 Page 7 Paris. 1953.

تزودنا بالمعارف المتاحة على الأشياء الجزئية. ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أنها لاتفيدنا بالعلل التى تقوم عليها تلك الأشياء. فالإحساس يفيدنا على سبيل المثال بأن النار حارقة، لكنه لايفيدنا لماذا هى كذلك. هنا يكمن السبب المعقول، فى القول: إن الوصول إلى أى نوع من الفن يستدعى بالضرورة استبعاد الإحساسات العامة، التى كثيراً ما تثير إعجاب الناس. وهكذا تتكاثر الفنون الجديدة، حيث يسخر بعضها نحو ضرورات الحياة، والبعض الآخر نحو الاستمتاع بها، علماً بأن مبدعى هذه الفنون الأخيرة، يصنفون فى درجة من الحكمة أكثر من غيرهم. لأن علومهم لاتمتد إلى غاية نفعية. ومن هنا جاءت فكرة تقييم الفنون المختلفة، عندما تم اكتشاف هذه العلوم التى لاتنطبق لا على المتعة، ولا على الضرورات، وهى العلوم التى نشأت فى بعض الأنحاء التى يهيمن عليها وقت الفراغ. «ومن ثم أكانت مصر مهداً للفنون الرياضية بسبب إتاحة وقت الفراغ الكافى لطائفة الكهنوت؟»[78].

ويقول أرسطو موضحاً فكرته فى تمييز النظر العقلى على الفعل العملى، أى معرفة قوانين الأشياء فى مقابل المعرفة الساذجة، معرفة العامل اليدوى: «لقد أشرنا فى - كتاب الأخلاق - إلى الاختلاف القائم بين الفن، والعلم، والميادين الأخرى التى هى من نفس النوع. لكن هدفنا هنا من هذا النقاش هو البرهنة على أن كل إنسان تحت سيطرة الحكمة، يفهم وظيفة الأسباب، والمبادئ الأولى، كما يميز - كما ذكرنا آنفاً - بطريقة عادية الإنسان ذى الخبرة العالية عن ذلك الذى لايتميز إلا بإحساس بسيط للأمور. والرجل ذى الفن الراقى عن رجل الخبرة (العملية)، والمهندس عن العامل البسيط،

(78) *Ibid.*, p.

والعلوم اللاهوتية عن العلوم التطبيقية . ومن هنا فمن البديهى القول : إن الحكمة هي علم يختص موضوعه بعلل معينة ومبادئ معينة»[79] .

مما سبق عرضه من رأى أرسطو، يتضح لنا إعجابه بالفكر الرياضى المصرى، وهو فكر يرقى إلى مستوى الفلسفة والميتافيزيقا التى هى علم العلل الأولى . وإذا لم تكن لدى المصريين أسماء شخصية بارزة فى هذا المضمار، فلأن عقلية المرحلة، وطبيعة الحكم تستنكر ظهور الشخصيات الفردية، لإيمانهم أن الشخصية الوحيدة التى تستحق التمجيد هى شخص الملك الإله . ومن هنا كانت العقول المدبرة، وصاحبة الجدة تفضل الانزواء واهبة ذكاءها ونتاجه للعقل الجماعى . وتلك كانت إحدى عيوب الأنظمة القديمة فى مصر .

أما ثانى الأسباب المثيرة لهذا الجدل الرافض لفكرة تأثر الحضارة الهلينية بحضارات الشرق الأدنى القديم، فهو تأخر الاكتشافات الأثرية من ناحية، والسرية المفرطة لحركة المبشرين الأوائل بالثقافة الشرقية القديمة، وهم من أطلقنا عليهم آنفاً اسم المستشرقين الأوائل، وهم أورفيوس، وزينوفان، وفيثاغورث . فقد اتسمت تعاليم النحلة الأورفية Orphisme ، وكذلك العقيدة الفيثاغورية فى كثير من جوانبهما الفلسفية بالكتمان . ولم يظهر فى عهدهما على مايبدو على السطح، إلا النزر القليل من الجوانب العلمية المرتبطة بتعليم الرياضيات، وهى الجوانب التى لاتتناقض مع ديانة اليونان وآلهتم . وكان ذلك الحذر المفرط، من جانب هؤلاء المستشرقين أمراً استدعته الضرورة . فقد كان اليونان يرون فى ديانتهم، وآلهتها فى ذلك الزمان قمة القدسية . هذا بجانب كونها تراثاً حضارياً يستهوى العقول، ويسلب الألباب . وحتى فى

---

(79) *Ibid.*, A, 1, 982. 30.

عصور متأخرة من هذه العقيدة، لم ينج من نقدها ناقد، ولامن ساخر منها ساخر.

فالسوفسطائيون Les Sophistes، الذين سفهوا أفكار الفلاسفة الطبيعيين الأوائل Les Phiosiologues ionienes، فى مجال المعرفة، كانوا فى منتهى الحذر من الاصطدام بتلك الآلهة، وطقوسها غير القابلة للجدل. ومن ثم ساروا فى معظمهم فى هذا الركب دون اقتناع منهم بقيمته. وبدلاً من مواجهته مباشرة، فضلوا الالتفاف حوله، وإثارة الشك فى عقول اليونان، وزعزعة المفاهيم الإنسانية فيهم بمنهج الشك المطلق المُدمر لكل عقيدة، والمناهض لكل حقيقة ثابتة. وعندما تصدى لهم سقراط بمنهجه الشهير فى المنطق «بالتهكم والتوليد» لإماطة اللثام عن أخطائهم المنطقية، وفواحشهم الأخلاقية والسياسية، استغلوا فيه إيمانه بالحق والصدق، واحترام القانون كفضائل كرس حياته لتطبيقها، فدفعوا به إلى هاوية الرعاع تحت شعار إفساد أخلاق الشباب، والتجنى على الآلهة[80]. فكان شأنه فى ذلك شأن المسيح،

---

(80) راجع فى هذا الشأن الدكتور محمد غلاب: *الخصوبة والخلود فى إنتاج أفلاطون*، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1962م، يقول الكاتب بشأن أخلاق السوفسطائيين فى ص 147: «أشهر أولئك السوفسطائيين الذين واجهوا الحق والخير بالجحود هما كاليكليس، وتراسيماكوس إذ صرح أولهما أنه يأخذ على *جرجياس* استحياءه وأعلن أن فكرة الآلهة من أساسها ليست إلا خرافة ابتدعها المشرعون، ليزعجوا بها الناس، وبأن الفضيلة ليست إلا وهماً اخترعته الجماهير الساقطة الجبانة، لتخدع به أبناء المستقبل حتى لايثوروا بها، ولايحاولوا السيادة عليها أو يتجاوزوا مستواها إلى السمو، فاستطاعت بهذا الزيف الذى أطلقت عليه اسم الفضيلة أو المثل العليا أن تحتفظ بالبقاء فى درجتها الوضيعة. ومن أجل ذلك يخطئ كل فيلسوف ينظر إلى الفضيلة نظرة جدية. إن الرجل السامى هو الذى سلم من الانخداع بهذا النفاق الأخلاقى، وعرف أن الأخلاق والقانون لم يوضعا إلا للذين لايستطيعون الإفلات من سلطتهما، وأيقن أنه لايوجد عدل ولاظلم ولاحق ولاباطل».

الذى افترت عليه زمرة من بشر السوء، للتخلص من مبادئه السمحاء، فصعد إلى السماء تاركاً وراءه المحبة، والحكمة، والسلام.

أما ثالث الأسباب فى الجدل حول الأصالة، فكانت الثروة الفكرية الهائلة، التى تركتها الحضارة الهلينية كتراث إنسانى عالمى واضح يستحق الاحترام. فتاريخ الحضارة اليونانية فى حد ذاته ملحمة فكرية، تعتبر آية فى رونقها، ونموذجاً فى نضجها، استهوت عقول الأجيال المعاصرة واللاحقة والمتطلعة فى كل مكان إلى معرفة الحقيقة فى شتى المجالات، وتسخيرها لخدمة بنى البشر كما فعل قدماء المصريين منذ خمسة آلاف قرن خلت. وقد كان للحياة السياسية فى دولة المدينة مثال للنضج السياسى المتميز - بالرغم مما فيه من عيوب فى منظورنا المعاصر - تطلعت معظم الشعوب اللاحقة للتشبه به، وكأنه فردوس يحلم البشر بنعيمه. فكانت الحياة السياسية فى تاريخ اليونان، تراود أحلام الشباب فى عصر النهضة، وتطغى على تفكيره ومشاعره. وكان من هؤلاء عظام الفلاسفة، والأدباء الألمان، من أمثال فيشته، وشيلنج، وهيجل، وهولدرلن[81]. وقد طغى هذا السحر على عقول الفلاسفة، والمفكرين، والمؤرخين منذ ذلك الزمان حتى عصرنا هذا. فأصبح التراث الثقافى الإنسانى هو التراث اليونانى، وكل محاولة للمساس بأصالته مهماً قدمت فى إطار موضوعى، هى محاولة مرفوضة مسبقاً، ولايلتفت إليها إلا فى إطار من الاستهجان. فالحضارة اليونانية عند الكثيرين هبة إلهية، وهل يجوز فى عطاء الألوهية النقد؟!.

---

(81) راجع كتابنا : ***مبادئ فلسفة هيجل***، (دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية فى كتابات الشباب)، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى 1994م، (فصل عن أثر الحضارة الهلينية فى تفكير هيجل الشاب).

وفى النهاية، لايفوتنا أن نستشهد برأى من آراء أحد أساتذتنا المنبهرين بالحضارة اليونانية، ونعنى به Burnet، الذى صرح فى كتابه السالف الذكر بشأن الأصالة قائلاً: «. . . . ويمكننا أن نلخص ما سلف ذكره فى أن اليونان لم يقتبسوا من الشرق لافلسفتهم، ولاعلمهم، مع أنهم أخذوا عن المصريين بعض القواعد العامة، الخاصة بقياس المساحة، والتى قام عليها علم الهندسة، كما أنهم تعلموا من البابليين أن الظواهر الفلكية تنجم تباعاً لبعض التقاويم التى هى فى منتهى الدقة. ومع ذلك فهذا النزر القليل من المعرفة الفلكية ما كان يمكن أن يؤدى إلى تقدم العلم. فقد كان على اليونان البحث فى قضايا جديدة، لم يكن فى حسبان البابليين الحلم بها»[82].

هذا الشطط اللامعقول، فى الفصل بين الحضارات - وهو أمر لابد أنه بذرة المحاباة فى خلق الأصالة، وفكرة التفوق العرقى - لم يكن الأول أو الأخير من نوعه. فقد ذهب المؤلف الإنجليزى ثيودور جومبيرز T.Gomperz فى كتابه «مفكرو اليونان»، أبعد من ذلك عندما قال: «لقد كان لشعب صغير أن يخلق مبدأ الرقى، هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليونانى. وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، فإننا نقدر على القول بأن لاشىء يتحرك فى هذا الكون إلا وهو ذو أصل يونانى»[83].

---

(82) J. Burnet. *Op.Cit.*, p. 27.

(83) راجع فى هذا الشأن كتاب الدكتور على زيعور: ***الفلسفات الهندية***. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1983م، ص 32.

خاتمة الجدل :

على أية حال، لايسع المرء إلا أن يسجل إعجاباً خاصاً بمسيرة الفكر اليونانى، فى تطوره من مراحل طفولته الأسطورية إلى بداية الوعى العقلى، المتمثل فى مرحلة الكوسمولوجيا اليونانية للفلاسفة الطبيعيين، حتى ما يسمى بربيع الفلسفة اليونانية، فى مرحلة الاهتمام بقدرات الإنسان البحثية، وتنمية مواهبه، وتقدير مصيره، وهى مرحلة تمام نضج الفكر اليونانى، الذى ازدهرت فيه عقول منهجية، لها دورها المرموق فى تنظيم الفكر البشرى، بمناهج بحثية متباينة، كان لها دورها فى نشأة العلم على ماهو عليه اليوم. ولعل من أبرز هذه العقول الجديرة بالاحترام سقراط، وأفلاطون، وأرسطو غير المنقطعين عن أفكار أساتذتهم، من أمثال زينوفان، وفيثاغورث تلميذى الشرق الأصيل.

ومن خلال ما ذكرناه آنفاً بصورة مختصرة، يمكننا أن نسجل بعض الملاحظات، دون أن نجزم بصدقها بصورة قطعية، على اعتبار أن المعرفة لاحدود لها، وأن البحوث الأركيولوجية لازالت تفاجئنا فى كل يوم بجديد من العناصر المفيدة فى هذا المضمار.

1- نحن من المؤمنين بتكامل العقل البشرى، وتواتر الحضارات، ونشأتها فى كل زمان ومكان بمساعدة عناصر حافزة، كثيراً ماتكون من الناحية الجغرافية على مشارفها. ومع ذلك، فلسنا ضد ما يسمى بتوارد الخواطر فى حدود المعقول. لكن العقل السليم يفرض فكرة التأثير والتأثر، ليس فقط فى مجال الفكر والعلاقات الإنسانية، بل حتى فى مجال الاتصال، واحتكاك عناصر الطبيعة وظواهرها المادية. فلو اضطربت مجر ة من

مجرات الكون لأثرت فى بقية المجرات الأخرى. ولو اختل توازن الشمس لأى سبب من الأسباب، لانهارت قوانين الطبيعة عما هى عليه الآن، ولفقدت الأرض اتزانها، واضطربت من خلال ذلك نواميس كل ما يدور فى فلكها، ولعمت الفوضى - على الأقل - وفقاً لمفاهيم النظريات العلمية الحديثة المتعارف عليها.

ولحسن الحظ، أن حركة الكون لم تفقد صوابها كلياً، وفى آن واحد. وهذه حكمة يسترشد بها الإنسان فى مجال الميتافيزيقا، وفى مجال العلم أو فى كليهما معاً فى آن واحد. فقد علمتنا السنون أهمية الحركة فى نظام متواتر ولو نسبياً فى البحوث العلمية. كما تعلمنا من تاريخ البشرية، وتواتر الحضارات وسقوطها، أنه لاشىء أسوأ للتطور والنمو أكثر من الفوضى، وعدم الاستقرار، وانشغال الناس باللهث وراء قوت يومهم، دون أن يعرفوا لراحة البال طعماً، ولا لصحوة التأمل عهداً. وهم فى ذلك يعيشون فى فزع دائم، مثلهم فى ذلك مثل حيوانات البرية، هاجسها الأول والأخير اغتصاب العيش من أجل حب البقاء.

2- انطلق الفكر اليونانى فى معظمه - وفقاً لمشاهداتنا السابقة - من عناصر مصرية، وبابلية، وفينيقية بجانب المؤثرات الأخرى لحضارات الشرق الأقصى. ولقد شاهدنا هذه المؤثرات بالشكل المحصور فى مجالى التفكير الميتافيزيقى أى الديانات ومارافقها من أساطير، وفى الفكرة الأولى عن نشأة العالم من بعض العناصر المادية.

ففى المجال الأول، نجد أن آلهة اليونان وما يحيط بها من أساطير، لاتختلف بشكل مُفرط عما كان متعارفاً عليه عند المصريين بالدرجة الأولى،

والبابليين بشكل آخر . ولسنا – فى هذا المجال من المجزمين – بأن عناصر الحضارة المصرية أو البابلية هى برمتها محض أصالة ، لأن هذا الأمر من شأنه مخالفة ما ذكرناه آنفاً ، بشأن حتمية التأثير والتأثر ، فى مجال تواتر الحضارات . ومع ذلك ، لايحق لنا أن نستقى شواهد الإثبات والنفى من غير الثوابت العلمية ، التى تفاجئنا – كما أسلفنا القول – من خلال التنقيبات الأركيولوجية . فعلينا أن نعترف ، بأننا لم نقرأ بعد من كتاب عالمنا اللامتناهى ، سوى بضع سطور ، وإن كانت سطوراً من نور . فإذا كان «جلجاميش البابلى ، وميلكارت الفينيقى يُطلان علينا من خلال شخصيات هرقل وبيليروفون وتيسيوس ، فإن أدونيس قد دخل بين آلهة الأساطير بشخصيته واسمه الكنعانيين . بل إن هيرودوت يقول بصريح العبارة (الكتاب الثانى الفقرة 50) ، «إن كل أسماء الآلهة تقريباً جاءت إلى بلاد الإغريق من مصر . . فيما عدا بوسيدون ، وهو الإله الذى عرفوه من الليبيين» . وتشير أحداث الأساطيرإلى أن ليبيا كانت ميداناً رئيسياً من ميادينها . ففيها يعيش العملاق أطلس ، وتنتشر جنان الهيسبريد ، وفيها المعبر إلى العالم السفلى ، وصحراؤها موطن الفورغونات والميروزا ، فليس كثيراً أن يضيف هيرودوت بعد ذلك قائلاً : (الكتاب الرابع ، الفقرة 189) ، «إن الاسم ذاته الذى يطلق على درع أثينا ، ينم عن أن كساء تماثيل هذه الآلهة قد جاء من ليبيا . . وأكثر من هذا ، فإن الغناء الطقسى – فيما أظن – ظهر أولاً فى ليبيا ، ومن الليبيين تعلم الإغريق كيف يقودون العربات ذات الخيول»[84] .

---

(84) د عماد حاتم : المرجع المذكور سابقاً . ص 21 . راجع تعليقات الكاتبين هو و ديلز على الفقرة ، فى كتابهما :

W.W. How and J. Wells : A Commentary on Herodotus. Volume I. Books (1-IV). Oxford at the Clarendan Press. 1967

ويضيف الدكتور عماد حاتم قائلاً: إن تأثير مصر فى مجال الطب، يمكن استنتاجه من خلال أسطورة دواء السلوان الذى منحته بوليدامنا ملكة مصر، لنظيرتها هيلينا الملكة اليونانية. كما أن اللقاء السامى اليونانى، يبرز لنا من خلال أسطورة خطف زيوس لأوروبا الفينيقية، حيث كان اليونان فى جزيرة كريت، وفوق هذه الجزيرة أنجبت أوروبا خيرة الأبطال البارزين فى مجالات القوة، والعقل، والحكمة[85].

ومع ذلك، فانتقال الأساطير من الشرق إلى الغرب، والدفع بها فى ظروف اجتماعية جديدة، جعلها تتخذ الخصائص والصفات المتميزة لمجتمعها الجديد[86].

أما فى مجال التفكير العلمى، فآيتنا فى هذا التأثير ما شاهدناه من تشابه فى الأفكار يفوق مستوى توارد الخواطر. وخاصة فى مجال تأملات الطبيعيين الأوائل، وفكرتهم عن المادة الأولى التى نشأ منها الكون، والتى اعتقد بعضهم أنها الماء، والبعض الآخر أنها التراب وغيرهما من العناصر المادية الأخرى. وهذه الأفكار كنا قد شاهدناها بدون تغيير، فى أساطير الخلق عند المصريين،

---

(85) *المرجع السابق*، الموضع نفسه.

(86) راجع فى هذا الشأن، أرثر كورتيل: ***قاموس أساطير العالم***. ترجمة سُهى الطريحى. المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ص126، يقول الكاتب فى هذا الشأن: «فمقارنة بالهند مثلاً، فإن البطل الإله يؤكد ألوهية كرشنا أوراما. أما فى بلاد الرافدين، فإن مغامرات جلجامش عزلته عن الملوك الرهبان الآخرين. بينما فى مصر نرى أن الأسطورة قد ركزت بشكل غير طبيعى على سيطرة الفرعون والسلك الرهبانى، وركزت الحضارة المصرية على مصير الأرواح بعد الموت. أما عند الإغريق فلانجد مثيلاً لالهتهم فى الحضارات الأخرى. إذ قد نلتقيهم فى الشوارع أو المعابد. والحد الفاصل بين الخالدين والفانين من البشر لم يكن حاداً عند الإغريق، إذ كان الإثنان أحياناً من نفس المجموعة، إذ قال بندار فى عام 500 قبل الميلاد إنهم من جنس واحد».

قبل تأملات طاليس، وأنسكمندريس وغيرهما من فلاسفة اليونان الأوائل بزمن بعيد. هذا بجانب الأفكار الرياضية، وتلك المتمثلة فى النظريات الفلكية، والأدوات المساعدة على رصد حركة الأفلاك، والكواكب، وحسابات الزمن.

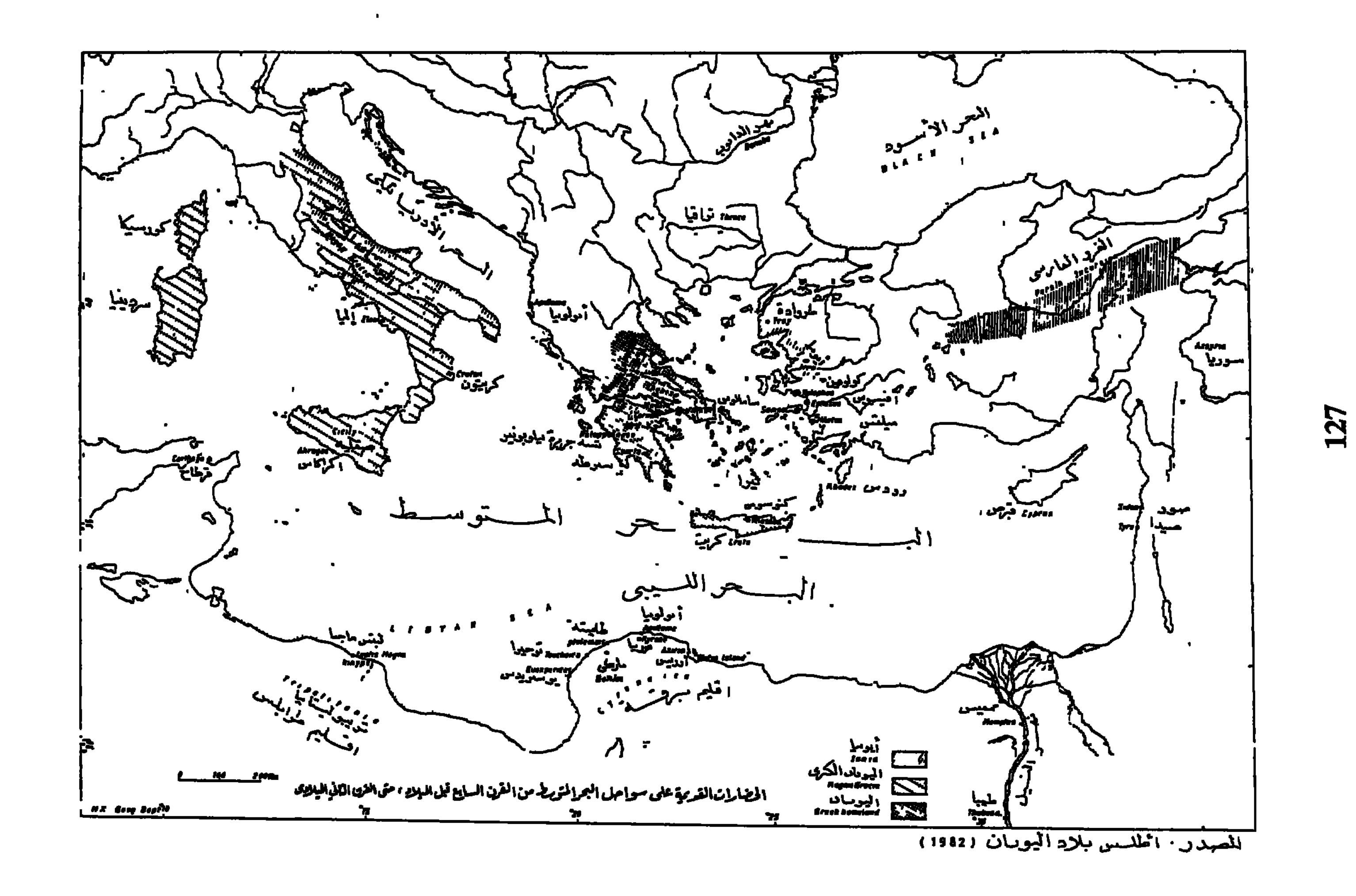
أما فى مجال التنظيم الاجتماعى، والسياسى، والاقتصادى فقد كانت مصر قدوة فى زمانها لغيرها من الأوطان. ولو لم تكن كذلك لما استطاعت بناء حضارات لازالت آثارها تطل شامخة على عالمنا الحديث من أغوار التاريخ. وبصرف النظر عن الحديث فى مجال الطب، وهو أمر مسلم به لدى الجميع، فإن التنظيم الاجتماعى فى دولة الفرعون، يقوم على قواعد قانونية محكمة فى مجال الحقوق والواجبات، والقضاء، ونظام العمل.

وفى بعض الطفرات الاجتماعية، سجل لنا التاريخ المصرى القديم، ثورات سياسية، وحركات فكرية ناقدة للنظام السياسى والمعتقدات الدينية. ومما يؤكد معرفة قدماء المصريين للتشريعات القانونية فى مجال الأحكام الجنائية، والأحوال الشخصية ما نقلته لنا أسطورة أوزوريس.

هذا ولايفوتنا فى النهاية أن نستشهد برأى أفلاطون فى «محاورة طيماوس» بهذا الخصوص، والذى لم يكن منطلقاً من فراغ، وذلك عندما قال على لسان أحد الكهنة المصريين الذى كان يحاور مستمعيه ومخاطباً «صولون»: «آه ياصولون إنكم أيها اليونانيون لازلتم أطفالاً، وليس بينكم فى اليونان حكيم.. إنكم لازلتم شباباً فى تفكيركم، لأننى لم أجد فى عقولكم أى فكرة قديمة قائمة على تقليد عتيق، ولا أى علم قد صقله الزمن»[87].

---

(87) *Timée*. 21. d - 22.d



المصدر: أطلس بلاد اليونان (1982)



(مراجع الباب الأول حسب ورودها فى البحث)

(المراجع العربية)

- د. عثمان أمين: **رواد المثالية فى الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1975 م.
- هـ. فرانكفورت وآخرون: **ما قبل الفلسفة**. ترجمة إبراهيم جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة. بغداد 1954م.
- أنيس فريحة: **ملاحم وأساطير من الأدب السامى**. (نصوص)، دار النهار للنشر بيروت 1967م.
- د. أحمد عبدالحميد يوسف: **مصر فى القرآن والسنة**، دار المعارف بمصر 1973م.
- جان توشار: **تاريخ الفكر السياسى**. ترجمة على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت 1983م.
- العهد القديم: **سفر التكوين الإصحاح الثانى**.
- برستيد. هـ: فجر الضمير. ترجمة سليم حسن. مكتبة مصر.
- عبدالعزيز صالح: **الوحدانية فى مصر القديمة**. مقالة بمجلة «**المجلة**». القاهرة العدد 31 لعام 1951م.
- فؤاد شبل: **أخناتون**. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1971م.
- فوزى محمد حميد: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية. طرابلس 1991م.

- أدولف أرمان: **ديانة مصر القديمة** . ترجمة د. عبدالمنعم أبوبكر، ود. محمد أنور شكرى.
- أنيس فريحة: **ملاحم وأساطير من أوغاريد** .
- فراس السواح: **مغامرات العقل الأولى** . سومر للدراسات والنشر والتوزيع، نيقوسيا. قبرص 1986م.
- د. أحمد فؤاد الأهوانى: **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط** . دار إحياء الكتب العربية. القاهرة، 1954م.
- د. مصطفى النشار: **فلاسفة أيقظوا العالم** . دار الثقافة للنشر. القاهرة 1988م.
- د. عماد حاتم: **أساطير اليونان**. الدار العربية للكتاب. الجماهيرية الليبية 1988م.
- واليس بدج: **الديانة الفرعونية** . ترجمة نهاد خياط. سومر للدراسة والنشر. قبرص 1986م.
- د. محمد غلاب: **الخصوبة والخلود فى إنتاج أفلاطون**. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1962 .
- د- علي زيعور: **الفلسفات الهندية** . دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت 1983م.
- آرنر كورتيل: **قاموس أساطير العالم**. ترجمة سُهى الفريحى. المؤسسة العربية للنشر.

(المراجع الأجنبية)

- Léon Robin : La Pensée Grécque et les Origine de L'ésprit Scientifique. Éd. Albin Michel, Paris, 1973.
- J. Burnet : L'aurore de la Philosophie Greque. Éd. Payot Paris, 1970.
- Diegénelaérce: Vie Doctrines et Sentence Des Philosophes. Éd. GARNIER Flammarion. Tome II, Paris, 1965.
- Aristotle : La Métaphysique. Trad. J. Tricot. Tome I, Éd, J. Vrin. P.7 Paris, 1953.
- W.W. How and J. Wells: A Commentry on Herodotus. Vol.I, Books (1-IV). Oxford at The Clarena Press, 1967.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباب الثانى

المثاليـــة اليونانيـــة



الفصل الأول

طفولة الفكر اليونانى

الديانة بين الأسطورة والعلم : (أو المرحلة الهوميرية) :

لمعرفة كيف نشأ التفكير المثالى اليونانى، لابد لنا من سرد أكبر الأحداث التاريخية فى مجال العلوم وتصور الألوهية. ومن هنا لايجد المرءُ بدأ من القول إن تاريخ اليونان - فى مرحلة ما قبل الفلسفة اليونانية - مر بثلاث مراحل فيما يتعلق بتصورهم للألوهية، نطرحها على النحو التالى : -

المرحلة الأولى:

وتسمى بالمرحلة الهوميرية. وهى الفترة التى وثقها هوميروس فى ملحمتيه الشهيرتين، الإلياذة L'Iliade، والأوديسا L'Odysé. هذا بجانب تدوينات هزيود Hèsiode فى هذا المجال. هذه المرحلة التى تقع مابين القرنين الثانى عشر والعاشر قبل الميلاد، كثيراً ما توصف بأنها المرحلة الأسطورية. فالحياة الدينية والاجتماعية والعلمية مختلطة بالأساطير الخرافية المنسوجة بصور من البطولات الحربية، وصراع الآلهة، وتصورات أخرى عن نشأة الكون منذ البدء حتى ظهور الإنسان. وهذه المرحلة متشابهة إلى حد كبير فى نسيجها الفكرى مع أساطير المصريين والبابليين والفينيقيين.

هوميروس Homére :

يحيط الكثير من الغموض حول شخصية هوميروس الأسطورية ناسجة الأساطير. ويتساءل الكثيرون عن مدى حقيقة هذه الظاهرة، أهى شخصية أم شخصيات. وأياً كان الأمر، فهذا الاسم يشير إلى رجل أو رجال مجهولين. ومع ذلك فقد أحيت هذه الشخصية عبر العصور قصيدتان تتسمان بالحياة فى ذاتهما. أولهما تزخر ببطولات المغاوير المسنودين بقدرات الآلهة المتصارعة فيما بينها على طريقة بنى البشر. وهى الإلياذة. وثانيهما أكثر رومانسية وهى الأوديسا. وقد ظلت هاتان القصيدتان الشعريتان فى طى النسيان من حيث النصوص. ولم يُعرفا بعد الميلاد إلا فى سطور لاتينية مقتضبة. ومتناثرة، على أفواه الأدباء والرواة. فقد حيَّ بينوا دوسانت مور BENOIT DE SAINTE-MAURE حوالى سنة 1170م، فى بداية قصيدته «طروادة» Troie، هوميروس قائلاً: "Omers qui fut clers Merueillos"، هوميروس يامن أظهرت العجائب، هوميروس أيها الحكيم العليم[1].

وقد ورد اسم هوميروس أيضاً بعد قرن من الزمان على لسان الشاعر الإيطالى دانتى Dante، صاحب ملحمة التصوف الشهيرة «الكوميديا الإلهية La DIVINE Comédie». هذا وقد انشغل القدماء منذ عصر ازدهار الحضارة اليونانية فى الإسكندرية - خلال المرحلة الهلنستيه من التاريخ اليونانى - بجمع، وتنقية نصوص الملحمة الهوميرية من الأبيات المشكوك فيها، وتمييزها من خلال الشذرات النادرة لأوراق البردى السابقة عن هذا التحقيق. ومن

---

(1) Encycl. Universalis. Tome 9 . Franc 1985.

العوامل التى ساعدت فى نجاح هذا التحقيق أحكام التقاليد، وجهوية المفردات اللغوية، التى جعلت من هوميروس شخصية يونانية من آسيا الصغرى.

أما من الناحية التاريخية، فقد اهتم المؤرخون اليونان الأوائل بمدى مزج هوميروس الحقائق التاريخية بالخيال. كما حاول الجغرافيون تتبع الرحلات البحرية فى الأوديسا. لكن هذه الجهود لم تعط ثمارها المرجوة منها، وكان لابد من انتظار العصر الحديث – الذى استفاد فيه النقد التاريخى من الحفريات الأثرية – حتى يمكن بعث الخلفية الحقيقية لهاتين الملحمتين، وكان ذلك، عندما تم اكتشاف مايعتقد أنه آثار مدينة «طروادة» فى جنوب مضيق الدردنيل.

وأيا كان الأمر فى حقيقة هذه الشخصية، تبقى الأعمال المعروفة باسم هوميروس، ثروة أدبية وتاريخية تفخر بها الحضارة الهلينية. فقد ترجمت هذه الثروة إلى شتى لغات الأرض، فكانت إلهاماً للأدباء والشعراء، وكبار الفنانين فى العالم. إذاً فمن أكبر شخصيات هذا العصر هوميروس، وهزيود. فالأول يعتبر عند اليونان شاعر الأمة، ولسان بيانها. فالإلياذة والأوديسا كانتا من أجمل ما وصل إليه النبوغ الإغريقى القديم، من الوصف الخيالى المبدع فى ذلك العصر. وهما ملحمتان شعريتان تضمان بشكل أو بآخر صوراً أسطورية لحياة الآلهة، ومعانى مختلفة لمفهوم الدين فى ذلك الوقت. فقد كان الأثينيون يحفظون الإلياذة فى صباهم حفظاً جماً، فهى أساس لتعلم اللغة، وتذوق الشعر، لما كانت تحتويه من روعة البلاغة وغزارة الخيال، وسبيل أمثل لإلهاب المشاعر الوطنية. فقد كانت أشبه بالقرآن عند المسلمين، والتوراة عند اليهود، والأناجيل عند المسيحيين، حيث كانت بجانب كل ذلك تحمل فى طياتها

تاريخ وحضارة أجدادهم. «هذا بجانب كونها المثل الأعلى الذى يستقى منه الشعب، مبادئه الخلقية كالنبل، والفضيلة، وآداب السلوك، والشجاعة، والعفة، والتقوى، وغير ذلك مما ساد الشعب اليونانى حتى القرن الرابع قبل الميلاد».

وإذا كان أبرز ما يثير الانتباه فى الأشعار الهوميرية هما فكرتا القضاء والقدر، وكذلك فكرة الضرورة، وهى الأفكار التى انتشرت – فيما بعد – فى الفكر اليونانى، والإنسانى بصفة عامة، فإن من أكثر الأحداث الأسطورية إثارة وشغفاً فى الإلياذة ما يعرف بحصار طروادة، وهى من أهم الأحداث فى المرحلة الهوميرية. ومن الجدير بالذكر أن هذه الحرب نشبت عندما اختطف «باريس» ابن ملك طروادة، هيلانا زوجة مينيلاوس ملك أسبرطة.

حرب طروادة:

تبدأ أحداث الأسطورة فى طروادة، عندما رأت الملكة «هيكابة» فى المنام حلماً مخيفاً فحواه أن حريقاً هائلاً قد شب فى أرجاء المدينة. وعندما قصت ما رأته فى المنام على زوجها الملك «بريام» استدعى على الفور المنجم الأعظم، ليتكهن له بما يحمله ذلك الحلم. وهنا قال المنجم: إن «هيكابة» ستضع طفلاً يكون على يديه خراب طروادة. وهنا انتظر الملك مولد ذلك الطفل، وعهد به إلى راع يسمى «أغيلاى» ليرميه فى غابات إيد لتقضى عليه الوحوش. لكن الوليد لم يهلك، فقد أرضعته دابة من دواب الأدغال، فعاش حتى عام من العمر عندما اهتدى إليه الراعى «أغيلاى» من جديد فرباه بين أولاده بعد أن أطلق عليه اسم «باريس». وهكذا نشأ الوليد نشأة الشجعان، فاشتهر بالقوة والجرأة، حتى لقب باسم «الكساندر»، أى قاهر الرجال.

الجزء الثانى :

الجزء الثانى من القصة يبدأ عندما قامت «إيريدا» ربة الخصام، - والتى لم تدع إلى حفل مهيب حضرته كل الإلهات- بانتقاء تفاحة ذهبية، وكتبت عليها عبارة «إلى أجمل الإلهات»، ثم وضعتها فى سلة الفواكه على المائدة التى كان من بين الجالسين إليها الربات الثلاث : هيرا زوجة زيوس، وأثينا الربة المحاربة، وأفروديتا ربة الحب والهيام. وعندما التقط أحد الحاضرين التفاحة، لاحظ ما كتب عليها فثارت الحيرة والدهشة بين الجميع لمن تعطى تلك التفاحة. لكن «زيوس» دفع بها «لهرمز» رسول الآلهة، وأمره أن يذهب بها إلى مرتفعات «إيدا» الشاهقة، ويستفتى أحد الرعاة لمن تعطى من الربات الثلاث. ولما كان برفقة «هرمز» موكب الآلهة، وهم فى طريقهم إلى سفوح «إيدا»، فقد التقوا بباريس الفتى اليانع حسن المظهر والذى كان يرعى قطعانه فى ذلك المكان. هنا قدم له هرمز التفاحة. وطلب منه أن يعطيها لإحدى الإلهات الثلاث الأعظم بينهن جمالاً.

أحس الفتى بكثير من الحرج، والتردد وهو يقف أمام أجمل الفاتنات، وخاصة أن كلا منهن قامت باستمالته، وحاولت بكل أساليب الغواية أن تحصل منه على التفاحة. كما وعدت كل منهن باريس بوعد، فقد قالت الربة «هيرا»، إنها ستجعله سيداً على آسيا برمتها، ووعدته الربة «أثينا» إلهة الحرب، بذروة الانتصارات، وقهر الأعداء. أما الربة «أفروديتا» فقد وعدته بأن تزوجه أجمل النساء «هيلين» إبنة زيوس وليدا، وملكة أسبرطة. وهكذا شاءت الأقدار أن يقدم «باريس» التفاحة الذهبية للإلهة أفروديتا، ربة الحب لتصبح ملكة الجمال بين الإلهات.

الجزء الثالث :

لم يبق «باريس» طويلاً راعياً فى سهول إيدا، فقد أتيحت له صدفة أن يعود إلى أبيه وأمه فى طروادة دون أن يدرى. وكان ذلك بمشيئة الأقدار، عندما أقام الملك «بريام» احتفالاً شعبياً تغمره كبرى المباريات الرياضية على ذكرى طفله الذى لم تقو أمه على نسيانه والذى ظن أنه هلك. فقد وهب الملك بريام بهذه المناسبة، خيرة ثيران المعمورة جائزة لمن يفوز فى تلك المسابقات. وتروى لنا الأسطورة، كيف كان من غرائب الصدف، أن يكون الثور الجائزة من بين قطعان «باريس». فما كان من هذا الأخير إلا إصطحاب ثوره إلى طروادة مجبراً على فراقه. لكن حزنه على هذا الثور دفع فى نفسه حب المنافسة والاقتتال للاحتفاظ به. فقد نازل «باريس» جميع الأبطال، وانتصر عليهم، بمن فيهم البطل الصنديد «هيكتور» ابن بريام، مما أثار حنق هذا الأخير دون أن يعرف أنه قد هزم من أخيه.

وفى غمرة الاحتفالات، تعرفت العرافة «كاسندرا» على الفتى، ففرح الأبوان، وعادا إلى القصر بابنهما فى موكب مهيب، ناسين ما تخفيه لطروادة الأقدار، وبينما كان «باريس» يعيش حياة القصر، إذ «بأفروديتا» ربة الحب والجمال تمثل أمامه لتذكره بهديته «التفاحة الذهبية»، وبوعدها أن تزوجه «هيلين» أجمل النساء. وهنا ساعدته على بناء فلك جميل اتجه به إلى أسبرطة حيث تعيش الملكة هيلين. وبعد رحلة شاقة استغرقت أياماً وليالى حافلة بالعواصف والمفاجآت، رست السفينة على شطآن «لاكونيا» فى خليج إيفروت. حيث نزل باريس وزميله «إينيوس» ضيفين معززين فى قصر الملك «مينيلاوس» دون أن يبدو عليهما سوء النية. وقد جمعت مأدبة على شرفيهما

بين باريس وهيلينا، التى رأها لأول مرة فغرق فى حسنها وعذوبتها. أما هيلينا فقد وقعت بدورها صريعة وسامته، وهو فى بزته الشرقية المزركشة، وامتلأت عيناها بشبابه الغض النضير.

وما أن دفعت الأقدار بالملك مينيلاوس إلى سفر مفاجئ إلى جزيرة كريت، حتى استغل هذان الضيفان الفرصة، وبكلمات سحرية معسولة، أقنع «باريس» هيلينا بالفرار معه من بيت الزوجية فى أسبرطة إلى طروادة، حاملة معها من كنوز القصر ما تقدر على حمله السفينة.

الجزء الرابع :

بمجرد مغادرة «هيلين» أسبرطة برفقة عشيقها باريس، أرسلت الآلهة مبعوثها «إيريس» لينبئ الملك «مينيلاوس» بالخبر المفجع، فاندلع فى قلبه سعير الغيرة على زوجته، وشبت لوعته على كنوزه المفقودة، فإذا به يلجأ فوراً إلى آخيه «أغاممنون»، ليحدثه عن أمر زوجته وضيفيه الخائنين. وهنا جمع الأخوان على الفور كافة الأبطال من أقطار اليونان المتعطشين للحرب والقتال. حيث نشأت من المتطوعين جيوش جرارة يقودها ملوكها المغاوير مستنيرين بالكهنة والمتنبئة فى أوطانهم، وكان فى رفقتهم «أخيل» المقاتل الشرس الذى أجمعت الكاهنات على أن أصوار طروادة لن تدك إلا بمشاركته فى الحرب. وخاصة أنه البطل الصنديد، الذى رباه أبوه صغيراً على تعلم فنون الحرب، وتجشم المشاق، فصار «يطعمه أمخاخ الدببة، وأكباد الأسود، حتى أصبح بطلاً قوياً لايشق غباره، فكان يجندل الأسود والخنازير الضارية وهو فى السادسة من عمره».

احتشدت الأساطيل فى خليج «أفليدا»، فى انتظار الإبحار نحو طروادة. وبينما كان قادة الجيوش وملوكها مجتمعين تحت شجرة دُلب عمرها يزيد على مائة عام - متجاذبين أطراف الحديث، ناحرين القرابين إلى الآلهة، أملاً فى رضاها، وفى سلامة الوصول - إذ بثعبان مهول الحجم ينطلق من تحت المذابح، متموجاً بجناحيه الهائلتين، متسلقاً شجرة الدلب، ملتهماً من عش فى أعاليها طائراً وثمانية أفراخ، ومتحولاً فى حينه إلى حجر صلد مما أذهل الحاضرين، وبينما كان الجميع فى ذهول مطبق من تلك المفاجأة، حائرين فى مغزاها، إذ بأحد العرافين ينبئهم أنهم سيحاصرون طروادة تسع سنين، ثم يفتحونها فى السنة العاشرة. وهنا دخلت المسرة فى قلوب الجميع، فزادهم ذلك شوقاً للوصول إلى أرض المعركة.

وما أن أنزلت أساطيل اليونان قلاعها على شواطئ طروادة، مقدرة بألف ومائة وست وثمانين سفينة، محملة بما يقارب مائة ألف محارب من المدججين بالسلاح، حتى وجدت أمامها على الشواطئ الطروادية جيوشاً هائلة من الطرواديين، يقودهم «هكتور» الإبن الأكبر للملك العجوز بريام. والتحمت الجيوش فى معركة التماس الأولى التى مكنت اليونانيين من زحزحة الطرواديين حتى قلاع مدينتهم، حيث أقام اليونانيون معسكراتهم الحصينة، تتوسطها خيمة الملك «أغاممنون» الفاخرة. وفى اليوم التالى قام اليونانيون بمحاولة صلح موفدين وفداً رفيع الشأن من بينهم الملك «مينيلاوس» الزوج المخدوع، والداهية «أوديسيوس»، حيث عرض الوفد الصلح مقابل إرجاع الفاتنة هيلينا، والكنوز المسلوبة، لكن ابنى الملك «بريام» هيكتور وباريس، رفضا ذلك العرض، وهكذا تحصن الطرواديون داخل مدينتهم، وحاصرهم

اليونانيون من كل جانب، محاولين من حين إلى آخر اقتحام قلاع المدينة بدون جدوى، حتى مربهم الزمن إلى نهاية السنة التاسعة.

الجزء الخامس:

فى نهاية السنة التاسعة من حصار اليونانيين مدينة طروادة، وبعد معارك طاحنة فى محيط المدينة، وبعد أحداث متداخلة بين الآلهة، والعرافين، وملوك الحملة. وبعد مبارزات ثنائية مات فيها معظم شخصيات الأسطورة، وفى مقدمتهم «باتروكل»، و«هيكتور»، «وأخيل»، حيث كان فى مقدمة هذه المعارك الثنائية المبارزة المثيرة بين «مينيلاوس»، و«باريس» والتى انتصر فيها الأول دون أن يتمكن من قتل خصمه بسبب تدخل «أفروديتا» ربة الحب والجمال التى سحبت «باريس» تحت غطاء من الغشاوة ألقتها على عيون المحاربين، فوجد باريس نفسه فى رمشة بصر داخل أسوار المدينة. بعد أن عجز اليونانيون - رغم كل التضحيات - عن اقتحام المدينة، أشار لهم «أوديسيوس» بتنفيذ حيلة تمكنهم من دخولها بدون قتال. فقد أقنعهم بصناعة حصان خشبى ضخم يُمكن لعدد من المقاتلين الأشراس من الاختفاء فى جوفه، ثم ينسحب باقى الجيش بعيداً عن شطآن المدينة متظاهرين بالفشل واليأس، والعدول عن مطالبهم. وعندما يسحب الطرواديون الحصان الغنيمة يتسلل منه المختبئون لفتح أبواب المدينة لبنى قومهم المتسللين تحت جنح الظلام.

بعد أن نفذ الأسبارطيون مانصح به «أوديسيوس»، وبعد أن تظاهروا بالانسحاب الخديعة، أطل الطرواديون من أعلى أسوار مدينتهم مستمعين لجلبة الجيش اليونانى وهو يغادر نحو البحر. فظنوا أن العدو أعياه طول

الحصار، فانسحبت جيوشه تجر أذيال الخيبة متخلين بدافع اليأس عن إنقاذ «هيلين».

خرجت زمرة من الطرواديين لاستطلاع الأمر، فوجدوا أنفسهم أمام ذلك الحصار الهائل المخيف، وزادت دهشتهم فى سر بناء ذلك المارد، فسحبوه إلى داخل أسوار المدينة، وتدارسوا الأمر فيما بينهم بشأن هذه الغنيمة المثيرة للدهشة. وتروى لنا الإلياذة كيف انقسمت الآراء بشأن ذلك الحصان. فالرأى الأول حرض على بقربطن ذلك المارد الخشبى، وإهلاكه بدون رحمة. أما الرأى الثانى فاقترح جره إلى قمة القلعة، والدفع به إلى هاوية الصخور. بينما كان الرأى الثالث وهو الغالب - لأن القدر أراد إفناء الطرواديين كما تقول الأسطورة - فقد نصح بالاحتفاظ بالحصان ليكون هدية للآلهة، ومرضاة لها على نصرتها لهم فى تلك الحرب المريرة.

هذا وبتغليب الرأى الأخير، أقام الطرواديون احتفالاً بنشوة النصر. فأقيمت المآدب، وفتحت براميل النبيذ المعتق، وانشغل الجميع بكل ما لذ وطاب. وما أن أسدل الليل أجنحته على تلك القلعة المهيبة، وما أن وقع أهلها ثمالى هنا وهناك، حتى تسلل المختبئون من جوف الحصان ليفتحوا أبواب المدينة لمحاربيهم الذين عادوا تحت جنح الظلام. وهنا دارت المعركة الأخيرة غير المتكافئة فى قلب المدينة. وهى المعركة التى مات فيها «بريام»، وأبنه «باريس» وانتهت باستعادة «هيلين» أجمل النساء.

الجذور التاريخية للأسطورة:

قصة «الشاب باريس» فى أسطورة طروادة لاتختلف كثيراً عن أسطورة «آوديب الملك» Oedipe . وأوديب هو ابن «لاوس» أحد ملوك مدينة طيبا، وقد كتبت عليه الأقدار كما تقول الأسطورة أن يقتل أباه ويتزوج أمه دون أن يدرى بعلاقتهما الأبوية والأمومة به.

وقد جرت أحداث هذه الأسطورة على غرار أحداث أسطورة باريس، بل إن تشابها بين حياتيهما يبدو واضحاً للقارئ. فقد أُبعد أوديب عن القصر الملكى قصر والده بعد أن أخطر هاتف من الآلهة والده بأنه سيرزق بطفل يقتل أباه ويتزوج من أمه. فما كان من الملك لاوس إلا أن أُبعد «أوديب» عن مملكته منذ طفولته، وذلك بتكليف من يلقى به فى الأحراش المحيطة ليكون فريسة للوحوش. لكن المكلف بالمهمة ترك الطفل حياً فى تلك الأنحاء.

عثر الملك «بوليبوس» Polybos ملك كورين Corinthe على الطفل ورباه، فشب أوديب مقاتلاً شرساً، وصياداً ماهراً تخشاه الوحوش. لكن أوديب لم يهرب من قدره، فقد تحقق الجزء الأول من النبوءة عندما التقى بدافع الصدفة فى إحدى طرق منطقة فوسيد بموكب يترأسه قائد مغوار. ولما كانت المعركة قد شبت بين أوديب وذلك القائد فقد كان هذا الأخير ضحية أوديب. ولم يكن أوديب يعرف أن القتيل هو والده الملك لاوس.

تحقق الجزء الثانى من النبوءة عندما دخل أوديب فى منافسة للقضاء على «تنين» كان يهدد أهل مدينة طيبا عاصمة المملكة التى أبعد عنها. وما أن قضى أوديب على ذلك المارد حتى كافأه أهل المدينة بالجائزة الموعودة، وهى زواجه

من الملكة الأرملة، وتنصيبه ملكاً على عرش طيبا. وهنا أصبح أوديب زوجاً للملكة «جوكاست» Jocaste دون أن يعلم أنه قد تزوج من والدته.

ويروى لنا سوفوكل Sophocle كيف تعرضت مدينة طيبا لوباء الطاعون المدمر. وكيف قرر أوديب البحث عن قاتل الملك لاوس. لكن بحثاً دقيقاً من جانبه أوحى له أن الجانى لم يكن سوى أداة لغضب الآلهة، ولم يكن ذلك القاتل سواه. هنا كانت الفاجعة التى دفعت بالملكة «جوكاست» إلى الانتحار شنقاً، وبأوديب إلى فقع عينيه، وليعيش مطروداً من أبنائه، هائماً على وجهه فى غابات كولون مختفياً عن الأنظار إلى الأبد.

فالتشابه كبير بين مأساة «باريس» فى أسطورة طروادة، وبين «أوديب» فى أسطورة «أوديب الملك» كما ذكرنا آنفاً. إذ أن كليهما جاءت فيه النبوءة كسوء طالع على والديه. وكلاهما أبعد عن أهله منذ طفولته اتقاءً لشره، وكلاهما كان سبباً فى دمار مملكته سواءً بالحرب المدمرة أم بالطاعون، وكلاهما لاقى مصيره المحتوم سواءً بالقتل أم بالعمى والتشرد وبئس المصير.

وما يهمنا فى هذا المقام بالدرجة الأولى ليس التشابه بين هاتين الأسطورتين، إذ أن هذا الأمر مألوف فى تاريخ الأمة الواحدة. لكن المهم فى اعتقادنا هو ما يبدو لنا من جذور شرقية لهاتين الأسطورتين. فقضية أوديب على سبيل المثال تتشابه بشكل مثير للانتباه مع قصة «أخناتون» ملك التوحيد فى تاريخ الفراعنة، إذ أن كليهما قد نفاه أبوه من القصر بناءً على تحذير من عراف أعمى بأن ولداً سيولد له فيقتله. وكان أوديب متورم القدمين كما كان أخناتون متورم الساقين. وكلاهما يعود ليتولى العرش بعد أبيه، وكلاهما

يعاشر أمه معاشرة الزوجين، وثمة فارق بينهما أن أخناتون كان على علم بأنها أمه، وأوديب لم يكن يعلم بذلك. وأوديب يقتل أباه وهو لم يعلم أنه أبوه، وأخناتون يعمل على محو اسم أبيه «أمنحوتب الثالث». و «أمنحوتب» أو «آمون حوتيب». و«حوتيب» حُرفت وأصبحت عند اليونان «أوديب» [2].

تلك كانت إشارة أخرى لأثر الحضارات الشرقية والمصرية القديمة منها على وجه الخصوص فى تكوين الفكر اليونانى وتطوره.

(2) راجع : د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى. دار الثقافة الجديدة. القاهرة 1965م.

هزيــود Hésiode

حياته وأعماله:

لاتوجد معلومات يقينية لدينا حتى الآن عن شخصية هزيود، سوى بعض البيانات التى جاءت من خلال كتاباته عن نفسه، والتى منها ما ورد فى قصيدته «الأعمال والأيام» Les travaux et les Jours، مضافاً إليها بعض من الأبيات عن نفسه فى قصيدته أنساب الآلهة La Théogonie . ومن هذه المقتطفات المتناثرة، يستنتج المرء شيئاً ضئيلاً عن حياته، وأصله، وعلاقته السيئة بأخيه بيرسيس Persès، وهى المشادة التى تنعكس أوجاعها على حياة الشاعر النفسية من حين إلى آخر، فنجدها تتردد خلال القصيدتين، أما نشاطاته فى مجال الشعر فنجدها فى الأبيات (650-662) . فيما عدا ذلك مما كتب عن هزيود، يعد فى الغالب من قبيل الأساطير.

عاش والد هزيود فى مدينة كوم Cumes، فى مقاطعة أيولى Eolie، على حرفة الإبحار بمحاذاة الشواطئ باحثاً عبثاً عن كنز مفقود. ثم عبر بحر إيجا ليعود إلى مهد أجداده فى منطقة بويسى Béotie، وليجد نفسه قد ورث قطعة أرض قام باستصلاحها ليعيش عليها فى جنوب منطقة هيليكون Hélicon، هناك حيث ولد هزيود، وعاش مع أخيه بيرسيس على تلك الأرض لكن المقام لم يطب لهزيود على ما يبدو، الذى اختلف مع أخيه على اقتسام تلك التركة الموروثة. ويبدو أن أخاه قد أخلف وعداً كان قد قطعه على نفسه فى حق

هزيود. فثار بينهما خصام ورد بوضوح في بيتين من قصيدة الأعمال والأيام (371-372)، يقول فيهما الشاعر: «عند التعامل حتى مع أخيك، عليك أن تصطحب بهدوء، شاهداً ثقة، وشديد الحذر، وفوق كل ذلك فاقداً ثقته بالرجال».

بقى هزيود فى تلك البقعة من العالم محترفاً الزراعة والرعى وقرض الشعر الساخر. وكان معظم الهامه الشعرى يمثل له أثناء تنقله بين الجبال والوديان، وخاصة فيما كان يسمى بالجبل المقدس الذى يطل على مدينة هيليكون مسقط رأسه. وتوفى هزيود فى نفس المقاطعة، وبعد دمار تلك المدينة على يد غزاة ثيسبيس Thespies، نقل الناجون من الهلاك، وبأمر من الآلهة رفات هزيود ليضعوه فى قلب ميدان الشعب L'agara، تشريفاً له، إلى جنب ضريح ميناياس Minyas الشهير مؤسس المدينة، ورمز المواطنة فى ذلك الوقت كما جاء على لسان أرسطو فى كتابه «دستور أورشومين» Constitution D'Orchomène[3].

هذا، وقد ورد ذكر هزيود وسيرته فى كثير من المؤلفات اللاحقة، وفى بعض أوراق البردى المصرية، التى ترجع إلى بداية القرن الثالث قبل الميلاد، وقد عالجت بعض المدارس قضايا خاصة بالشاعر منها ما إذا كان يفضل الشعر الساخر أم الشعر التعليمى. كما دارت مقارنات بين منهجى هوميروس وهزيود. وقد ورد فى كتاب الأعمال ما يشير إلى انتصار هزيود أمام أهالى

---

(3) Hésiode: Theogonie-Les Travaux et les Jours. Trad. Par Paul Mazon. éd. "Les Belles Lettres" Paris. 1967. p.11.

مدينة شالسيس Chalcis ، كما يشير إلى حادثة رمزية توحى بوضع الشاعرين الكبيرين فى مواجهة بعضهما بعضاً، من حيث القدرة الشعرية والتأثير على الناس . فقد ورد فى الكتاب الآنف الذكر أن مناظرة قامت أمام الناس بين الشاعرين، اتخذت عدة معايير لمعرفة أيهما أكثر فطنة وذكاءً، وقدرة على قرض الشعر . ومن الأسئلة التى وردت فى تلك المناظرة : «ما هى أسعد الحظوظ بالنسبة للإنسان؟» و «كم كان عدد المقاتلين اليونان فى مواجهة الطرواديين ؟» . ثم اختتمت المسابقة بعرض كل منهما لأجود ما قاله من شعر . ووفقاً لما جاء فى قصيدة الأعمال (656 -659) كان «من الحق أن ينتصر هزيود على هوميروس أمام أهالى مدينة شاليس، لكنه بعد أن تقدم على خصمه بعدة نقاط، انحنى الشعب لهوميروس . لكن الملك حكم المسابقة نطق بالفوز لصالح هزيود، لأنه مجد فى أشعاره أعمال السلام . ومع ذلك . فهذه القصة لم يجد أحد وثائق تاريخية لتفاصيلها[4] .

أما قصة وفاة هيزيود فقد جاءت فى روايات مختلفة على لسان بلوتارك Plutarques ، وسويداس Suidas ، وتزتزيس Tzetzes ، وهى قصص فى معظمها لاتخلو من التشابه والمصداقية التاريخية . وبعيداً عن التفاصيل يمكننا سرد أقدم هذه القصص التى فحواها كما جاءت على لسان بلوتارك، أن هاتفاً إلهياً أوصى هزيود أن يتحاشى منطقة نيميون Némeion . وبناء على ذلك ابتعد الشاعر باهتمام فى ترحاله عن طريق البلوبونير . وقد تصادف فى ترحاله أن أغوى ابنة من كان قد استضافه فى منزله . لكن أخوى الفتاة المغرمة ترصدا لهزيود، وجراه لكمين بالقرب من مكان يسمى نيميون، حيث قتلاه وألقيا

(4) *Ibid*., p. 13-12.

بجثته فى البحر . لكن مجموعة من الدلافين كانت قد عثرت عليها فسحبتها حتى مدخل خليج كورنيث . ولما كان أهالى تلك المنطقة يحتفلون بعيد ريا Rhia الشعبى فى إقليم موليكرى Molycrie ، فقد شاهدوا جثة الشاعر تطفو على سطح مياه البحر برفقة موكب الدلافين . وهنا سحب الأهالى جثة الشاعر فتعرفوا عليه ، فما كان منهم إلا أن يستقصوا أخبار الجناة . ويقتلوهم ويرمون بجثثهم فى البحر ثأراً للشاعر العظيم . ويقال إنهم عثروا على الجناة بفضل كلب الشاعر كما جاء فى رواية بلوتارك[5] .

أما بالنسبة للعصر الذى عاش فيه هزيود فقد كان هو الآخر محل تخمين ، دون أن يكون هناك شاهد تاريخى مؤكد . ومن المحتمل أنه عاش خلال الثلث الأخير من القرن السابع قبل ميلاد المسيح . ويستنبط البعض هذا العصر مما ورد فى كتاب هزيود نفسه الأعمال (702 -703) . ومع ذلك فالقول بأن حياته كانت خلال القرن الثامن قبل الميلاد ، هو قول لايخلو أيضاً من النقد .

وعلى أية حال ، كما اختلف المؤرخون والرواة فى حياة وعصر هزيود ، اختلفوا فى تحديد عدد مؤلفاته ، وتحقيق أشعاره وآدابه . والحقيقة أن النصوص التى اعتمدنا عليها فى هذا الكتاب وهى الترجمة الفرنسية لاتشمل من مؤلفات «هزيود المزعومة سوى ثلاث قصائد وهى قصيدة أنساب الآلهة Lathéogquie ، وقصيدة الأعمال والأيام Le Travaux et les Jours ، ثم قصيدة الترس Le Bouclier التى يبدو أنها تروى خليطاً من التراث الثقافى اليونانى القديم ، وخاصة ما يتعلق منها بحكاوى البطولات التى تصف حياة

---

(5) *Ibid.*

ومغامرات الشخصية اليونانية الشهيرة هيراقل Héracles . وهذه الطبعة لاتختلف - كما ورد فى مقدمة مترجمها بول مازون P. Mazon عن النصوص المحفوظة منذ القدم. أما ما ورد فى أوراق البردى، والمسماة بأوراق رينير Le Papyrus Rainer ، والتى جمعت من خرق ممزقة شأنها شأن أوراق أشيميم Le Papyrus d'Achmim ، وغيرها، فهى متشابهة وغير بعيدة عما نحن بصدده والذى يعود إلى العصور الوسطى[6] .

أما بقية المؤلفات المنسوبة لهزيود، فهى كثيرة ومتناقضة فى بعض الأحيان مما يجعلها مثيرة للجدل. هذا ويخبرنا بوزنياس Pousanias أن لاشىء من الأعمال المذكورة معترف به عند أهالى ڤال دى موزVal Des Muses أكثر من الأعمال والأيام. كمؤلف لهزيود. ومع ذلك، فهناك شىء من الإجماع على قبول قصيدتى أنساب الآلهة، ودليل النساء Catalogne des Femmes ، واللتين يستدل على صحتهما بكثير مما ورد فى الجزء الأول من الترس Bouclier .

تحليل قصيدة أنساب الآلهة:

تتكون هذه القصيدة من مقدمة وعدة مواضع. الخطوط العريضة للمقدمة تتضمن جزئين رئيسيين. الجزء الأول (1 -34) ، يروى فيها هزيود قصة، وفى الجزء الثانى، يعرض فيه تسابيح (35 -115) ، أما قصة الجزء الأول فيروى فيها الشاعر لمستمعيه كيف بدأ لديه الإلهام الربانى. وكيف مجد إلهات الغناء والعلم Les Muses اللاتى ألهمنه أشعاره، متوسلاً لهن إملاء المزيد من

(6) *Ibid.*, p. 14.

الأشعار عليه، والكشف له عن جملة من الحقائق، وكما قال هو نفسه: «هن اللاتى علمن هزيود أجمل الغناء عندما كان يرعى خرفانه تحت جبل هيليكون المقدس. حيث كانت أولى كلمات الربات، إلهات الأوليمب، بنات زيوس هى: [أيها الرعاة قاطنو الحقول، أيها الحزانى التائهون فى الأرض، الذين ليس لهم من غاية سوى الاقتيات. نحن نعرف كيف ننسج الأكاذيب، تماماً كما نعرف كيف نروى الوقائع. ولكننا نعرف أيضاً - عندما نريد - الكشف عن الحقائق]. هكذا تحدثت بنات زيوس العظيم، الصدوقات. وفى لمحة بصر حظيت منهن بغصن صغير رائع، انتزعنه من شجرة زيتون مزهرة. ثم أوحين إلىَّ بأنغام إلهية، حتى أمجد بها الماضى والمستقبل، وأن أحيي جنس السعداء، ممن هم على قيد الحياة، ابتداءً منهن فى كل فاتحة ونهاية من أغاني»[7].

أما بالنسبة للجزء الثانى من المقدمة فيكرسه هزيود لتسابيح الآلهة. وتنقسم هذه التسابيح بدورها إلى أربعة أقسام. ففى القسم الأول يصف الشاعر ربات الشدو والعلم Les Muses، وهن يُحطن بعرش زيوس العظيم، منهمكات فى أداء واجبهن بإدخال المسرة فى قلبه (52-35). وهنا يروى لنا هزيود قصة ولادتهن وكيف ظهرن لأول مرة على جبال الأوليمب (64-53)، ثم يذكرنا بدورهن بين بنى البشر، وهو إلهام الملوك والشعراء. وفى النهاية يتوجه الشاعر بالدعاء لهن لكى يملين فى نفس اليوم على الجنس الإلهى الحقائق التى يجب عليه أن يعلمها للبشر (104-115). ويقول الشاعر: ليس لدى الربات فى الأوليمب سوى موضوع واحد: وهو التغنى بتاريخ الآلهة. لكن الشاعر يجعل من هذا الميدان أيضاً صروحاً للجنس البشرى والعمالقة.

---

(7) La Théogonie. Vers (32-33).

أما فى الجزء الثانى، فيذكرنا الشاعر بأن الربات التسع هن بنات زيوس ومونيموزين Mnémosyne. لكن هذا الأخير ميدانه الشعر، ومن هنا أخذت عنه الإلهات هذه القريحة. ويستطرد هزيود فى الحديث عن أفعال الربات، وعلاقتهن بالأقاليم الشهيرة فى تلك البقعة من العالم اليونانى. فهن على حد تعبيره، ربات مشتركة بين أقاليم عدة. ومن ثم يمكن دعوتهن ربات من هيليكون Muses Héliconiennes، وربات من أوليمبيا Muses Olympiennes. فهن ربات هيليكون لأنهن عشقن الشعر فى حضن تلك الجبال، حيث استمع هزيود لصوتهن الساحر، وهن من أوليمب لأن إقامتهن كانت فى قصر الأوليمب، لكن الجزء الأهم فى هذا القسم من أنساب الآلهة، هو إيحاء هزيود بأن العالم قد تم بناؤه، وتنظيمه عن طريق زيوس. ومن ثم ينهى قصته بتتويج هذا الإله سيدا مطلقاً على البشر والآلهة على حد سواء[8].

فى الجزء الثالث من المقدمة، يضع الشاعر الشعراء والملوك فى منزلة واحدة. حيث لم يعد الملوك قادة جيوش كما هو الأمر فى ملحمة هوميروس. لأن العظماء - على حد تعبير هزيود - هم الذين يلعبون دور قضاة العدل بين المواطنين. وفى الوقت الذى يمجد فيه الشاعر الملوك مذكراً أياهم، بدورهم فى الحكم بالعدل بين الناس، نجده لازال يئن تحت وطأة ظلم أخيه بيرسيس، آملاً من هؤلاء الملوك، إعادة حقه من أخيه. لكن هذا الأمل لم يتحقق لهزيود، فيستذكره بصورة أوضح، وبكل مرارة فى قصيدة الأعمال.

وخاتمة التسابيح تبدو بصورة تقليدية بالوداع، والتذكير بأن الموضوع

(8) راجع مقدمة الترجمة الفرنسية. ص 9.

الرئيسى للشعر هو : «السلالة المقدسة لآلهة تعيش إلى الأبد»، ثم يعكف الشاعر بأناشيده على أعرق الناس، أبناء الأرض والسماء (106)، وخاصة التيتان Le Titans ، ثم أجيال وأنساب الآلهة، التى يعتبر زيوس ملكها ومنظم عالمها. ثم يمزج هزيود فى نهاية المقدمة بين أنساب الآلهة Théogonie ونظريته فى تكوين العالم Cosmogonie . حيث نجد ثلاثة أبيات تتضمن قضايا فى هذا الشأن، منظومة فى صورة تساؤل. يقول فيها : «إننى استغرب ما إذا كانت ولادة الآلهة، والأرض، والأنهار، والبحار، والنجوم، والسماء كان لها من وسيط». كما يتساءل فى موضع آخر فى هذا الشأن قائلاً : «إننى أتساءل بوحى من الربات عن كيفية نشأة الآلهة الأوائل، وكيفية تكون العالم. ثم كيف نظم الآلهة الجدد العالم. . . أخبرينى أيتها الربات كيف نشأ العالم من البدء، وكيف كانت البداية»(105 -115) .

وعن هذه التساؤلات فى نهاية التمهيد، يفاجئنا الشاعر فى «أنساب الآلهة» بقائمة مطولة من أسماء الآلهة، وبأجيال منها فى مقدمتها مشهد «التيتان». وهى قصة الانتصار النهائى للأولمبيين على الأورانيين، وهو المشهد الذى سنقدم له ترجمة حرفية باعتباره يختص بقضية تكوين العالم التى كنا قد أوردنا نماذج منها فى حضارات مختلفة .

نصوص مختارة من أشعار هيزيود
«قصيدة أنساب الآلهة La Théogonie»

بدء التكوين: (أوائل الآلهة. الأرض والسماء والتيتان)

120 «فى البدء كان العمى Chaos ، ثم الأرض بسهولها الفسيحة، بكرا لم تطأها أحياء بعد. لقد كان الحب أفضل ما وجد بين الآلهة الخالدين. الحب الذى ينساب فى الأعضاء. الكامن فى صدور الآلهة، والبشر على حد سواء. إنه مروض القلوب، إنه الإرادة الخيرة. من العمى ولد الظلام الحالك والليل. ومن الليل ظهر الأثير وضياء النهار. ثم

126 أنجبت الأرض فى بدايتها كائناً مماثلاً لها قادراً على احتضانها برمتها. إنها السماء المزينة بالنجوم، مهد الآلهة.

130 ولقد أنجبت الأرض أيضاً للعالم الجبال الشامخة. موطن الربات السعيدات Deesses ، وما دونهن من آلهات[9] Les Nymphes قاطنات الجبال ذات الوديان المتشعبة. لقد أنجبت الأرض أيضاً البحر القفر، ذا الأمواج المضطربة التى لا تعرف رحمة ولا شفقة. ثم عانقت السماء الأرض فأنجبت المحيط بدواماته البالغة العمق. وأنجبت أيضاً كلا من «كويوس» Coios، و«كريوس» Crios ، وهيبريون Hypérion ،

---

(9) «المفيس» Les Nymphes آلهات من الدرجة الثانية عند اليونان. وهى تختص بالغابات والجبال، والأنهار، والبحار.

135 و«جابيت» Japet . وثاياى Théia، ورايا Rheia، وثيمس Thémis،
وتيثيس الحنون Tethys ومنيموزين Mnémosyme، وفوبىPhoibé
المتوج بالذهب[10]. أما أصغرهم سناً فكان كرونوسCronos ذو
الأفكار الماكرة، والأكثر جبروتاً بين إخوته. فهو الذى حقد على أبيه
140 الحنون. ثم أنجبت الأرض بعد ذلك الجبابرة قساة القلوب، وهم:
برونتيس، وستيريبيس، ثم أرجير خبيث النفس. . . .

لقد ولد أيضاً أبناء آخرون من الأرض والسماء، ثلاثة فتية عمالقة
أشداء سموا: كوتوس، وبرياري، وجيس. هؤلاء الصبيان كلهم
150 كبرياء، فقد كان لكل منهم مائة ذراع تندفع بكل قوة من أكتافهم.
ولكل منهم خمسون رأساً متراصة على كتفيه المحمولتين على بدنه
العملاق، يالها من فتوة هائلة تتجسد فى قوامهم الشامخ.

ولما كان هؤلاء الأبناء قد ولدوا من الأرض والسماء، حيث رباهم
أبوهم منذ نعومة أظفارهم على الكراهية. ولما كانت ولادتهم ولادة
عسرة، فقد فضل أبوهم (السماء) أن يظلوا مختبئين فى جوف الأرض
بدلاً من إظهارهم إلى النور. وفى الوقت الذى تقوم فيه السماء بهذا
160 السلوك المشين، كانت الأرض تتوجع فى أعماقها، وبحزن دفين.

---

(10) هؤلاء هم التيتان أبناء الأرض، لكن ترتيب الأسماء هنا ليس هو نفس الترتيب الذى عينه هزيود عندما تحدث عن أنسالهم. فكرونوس يأتى قبل جابيت، لأنه أب لزيوس. كما أن أحداث زيوس لابد من الإشارة إليها قبل قصة بروميثى Prométhée، وبدون ذلك يصعب فهم القصة.

وهنا خطر فى بالها حيلة ماكرة كلها قسوة. ففى لمحة البصر أنتجت
معدناً أبيض فولاذياً، وصنعت منه منجلاً هائلاً. ولكى تبعث الحماس
165 فى أبنائها خاطبتهم بقلب غاضب قائلة: «اخرجوا يا أبنائى من
أحشائى، وإذا رغبتم الثقة بى فعلينا القصاص من أبيكم رداً على
جريمته. فهو البادئ بفعله الفاحش».

170 قالت الأرض ذلك، والرعب مخيم على أبنائها، ولم ينبس أحدهم
ببنت شفة سوى كرونوس العملاق ذى الأفكار المخادعة والذى أجاب
على الفور، وبدون تردد على كلمات أمه الحنونة قائلاً: «أنا يا أماه،
وأقسم لك على ذلك، أننى سأقوم بالواجب وبدون غضاضة، انتقاماً
من أب غليظ القلب. فمهما كان الأمر فهو البادئ، والبادئ أظلم».

عندما قال ذلك، استبشرت الأرض الهائلة، وامتلأ قلبها بالسعادة.
لقد خبأت إبنها ليكون مفاجأة ساحقة لأبيه، ثم وصفت بين يديه ذلك
المنجل الهائل ذا الأسنان الحادة، وشرحت له كيف يقوم بالخديعة. وما
أن أقبلت السماء الشاسعة مصطحبة معها الليل الذى خيم على كل
180 الأنحاء، وبمجرد أن احتضنت الأرض بكل شوق وغرام، حتى بسط
كرونوس يده اليسرى بينما كان يمسك باليمنى ذلك المنجل الهائل ذا
الأسنان المدببة ليحصد به أحشاء أبيه، وإلقاءه جانباً. ولم يكن من
العسير عليه حينئذ أن يفلت من قبضته، عندما تناثرت هنا وهناك كتل
185 من الطين الملطخة بالدماء. وهنا جمعت الأرض تلك الكتل الطينية،

وصنعت منها على مجرى السنين إرينيس العنيف Eninyes ، والعمالقة
ذوى الأسلحة الشرارية ، حاملى الهراوات الطويلة Javelines ، كما
صنعت أيضاً آلهات نيمفيس Nymphes المسماة أيضاً بالآلهات
ميلين[11] Meliennes اللاتى عشن على الأرض اللامتناهية . أما بالنسبة
190 للأحشاء ، فقد قاموا بتمزيقها بعناء بذلك المعدن الفولاذى ، وقذفوا
بها من فوق الأرض إلى البحر - الذى لا يهدأ بين مد وجزر - لتنتشر
بعيداً فى أنحائه ، ولأزمنة متتالية يُحيط بها الزبد الأبيض الناتج عن
الأعضاء الإلهية . ومن هذا الزبد بدوره نشأت فتاة وصلت إلى جزيرة
سيثير Cythere المقدسة ، ومنها إلى جزيرة كريت التى تحيط بها الأمواج
العاتية . وهناك ، من تلك الأرض اتخذت الإلهة الحسناء الجليلة موطناً
195 محاطاً بقداستها جت نمت من تحت أقدامها الناعمة الأعشاب . إنها
الإلهة التى تدعوها الآلهة والبشر على حد سواء باسم «أفروديت»
Aphrodite[12] إنها آلهة تخيل نفسها إلى زبد البحر ، هائمة فى حنين
الوطن ، حتى تصل إلى شواطئ جزيرة سيثير (موطنها الأصلى) ،
201 وهى فى كل ذلك يرافقها فى موكبها المهيب كل من الحب والاشتهاء
منذ أن ولدت ، وبمجرد أن شدت رحالها فى طريقها إلى الآلهة . . .

---

(11) يبدو أن الآلهات نيمفيس اللاتى صُنعن من الطين، كن أمهات الجنس البشرى. وإذا كانت فكرة التكوين البشرى عند قدماء اليونان تنطلق من هذا المفهوم، فلأنها تحاكى أساطير التكوين التى سبق لنا الحديث عنها فى فكر الشرق القديم، والقائلة إن أصل الإنسان من الطين.

(12) أفروديت هى آلهة الحب والهيام، وأجمل الربات على الإطلاق عند اليونان، منها انحدر ابنها كيوبيد رمز الغواية والغرام، إنه ملاك يطير بجناحيه يحمل فوق ظهره جعبة مليئة بنبال الحب، من أصابه منها بإحداها وقع صريع الغرام.

أبناء الليل:

لقد أنجب الليل الموت الزؤام، والسواد القاتم، والمنية. كما أنجب أيضاً
الرقاد، ومعه جميع أنواع الأحلام. لقد أنجب الليل كل ذلك من ذاته،
وبدون مضاجعة أحد. وأنجب السخرية، والشقاء بما فيهما من حسرة
وألم. ثم أنجب فى النهاية الحوريات Les Hespérides[13] أو إلهات
المياه، القاطنات فيما وراء المحيط، القيمات على التفاح الذهبى
220 البديع، وعلى الأشجار التى تنتج ما يماثله من ثمار. كما أنجب الليل
أيضاً إلهات الجحيم والانتقام Les Parques، اللاتى يتعقبن كل من
ارتكب الفواحش فى حق الآلهة والبشر، حيث لايقف سعيهن إلا
بالنيل من الفاحش، مهما كان، وتطبيق القصاص قاسياً وعلنياً. وقد
أنجب الليل أيضاً نيميسيس آلهة الحساب وقضاء البشر الفانين. وبعد
نيميسيس Némesis ولد الخداع، والحنان، والشيخوخة اللعينة،
والخصام قاسى القلب. أما الخصام الشرس فقد أنجب الآلام الموجعة،
والنسيان، والجوع، والآلام المفجرة للدموع - الخصام، والتقاتل،
والاغتيالات، والمذابح، والحروب، والكذب - ثم الفوضى
ومايصحبها من كوارث- وفى النهاية ولد العهد أو القسم وهو أسوأ
الأقدار فى هذا العالم لبنى البشر الذين يحنثون فى الأيمان أو ينكثونه.

---

(13) كلمة يونانية تعنى الإلهات الثلاث. وهى تعنى الجزر المقدسة التى تخيلها الجغرافيون القدامى بعيدة فى مواجهة الشواطئ الأفريقية. وقد تخيلوها على أنها جزر الكنارى، أو بالقرب من الرأس الأخضر. هناك حيث تعيش الربات الثلاث للعناية بحدائق الآلهة بمساعدة التنين فى أقاصى الأرض غرباً. وفى تلك الحدائق اعتقد اليونان بوجود الأشجار التى تنتج التفاح الذهبى (Le Petit Robert 2).

نسل التيتان: (المحيط وتيثيس[14] (Océan et Téthys)

تزوجت تيثيس من المحيط فأنجبت الأنهار المتدفقة من أمثال: النيل، وألفي، وأريدان عميق الدوامات، وستريمون، ومِيندر، وأشيلوس

345 الشهير بتياراته الفضية - ثم نيزوز، ورروديوس، وسيمويس المقدس- وبينى هيرموس، وكاييك الساحر الانسياب ثم سانجاروس العظيم، ولادون، وبارثنيوس، وإيفيينوس، وأرديكوس ثم سكاماندرا المقدس[15].

كما أنجبت تيثيس أيضاً جنساً مقدساً من الفتيات اللاتى قمن مع الملك أبولون والأنهار بتغذية شباب البشرية، فقاموا بذلك بجزء من

350 دورزيوس نفسه. ومن هذه الفتيات الأنهار التالية: بيثو، أدميت، لانثى، إليكتر، دوريس، بريمنو، أورانى المقدس، هيبو، كليمين، رودى، كاليرى... هؤلاء هن البنات الأبكار لتيثيس من أوسيون. كما له بنات أخريات عددهن ثلاثة آلاف من المحيطات الصغيرة المتصلة، والمتناثرة فى أماكن لاتحصى لتكون فى كل مكان حارسات أمينات على الأرض، وأعماق البحار. إنهن آلهات مشرقات. هذا بجانب الأنهار - أبناء المحيط - بتياراتها الهادرة من تيثيس الجليلة.

---

(14) تيثيس Téthys إحدى التيتانات، التى تزوجت من أخيها المحيط فأعطت الأنهار. وتيثيس تعنى العذاء، وهو الماء رمز الخصوبة.

(15) دكر هريود ما يزيد عن خمسة وعشرين اسم نهر، نصفها يقع فى آسيا الصغرى وأقليم تيسالى اليونانى الواقع فى شمال إقليم الأوليمب. ومن بين هذه القائمة، سبعة أسماء لأنهار تقع فى طروادة.

لاشك أن ذكر هذه الأسماء جميعها متعب لكثرتها بالنسبة للإنسان، غير أن الشعوب التى تعيش على ضفافها، تعرفها، وتقدرها حق تقدير.

ريا وكرونوس، وولادة زيوس: Rhia et Cronos et Zeus

اقترنت ريا بكرونوس فأنجبت له أبناءً أمجادهم: هيستى، وديمترى،
455 وهيرا ذات الحذاء الذهبى. ثم هاديس العنيف، الذى شيد مسكنه
تحت الأرض، إنه الإله الذى لايعرف الرحمة والشفقة، إنه الهادر
مزلزل الأرض. ثم أنجبت ريا زيوس الحذر أب الآلهة والبشر، الذى
تهز رعوده الأرض الشاسعة. لكن كرونوس العظيم التهم أبناءه
الواحد تلو الآخر وبمجرد ولادة كل منهم وظهوره من بطن أمه
المقدسة. لقد فعل ذلك خشية منه أن أحد أحفاد السماء المتكبرين،
465 سيحصل على الشرف الملكى بين الخالدين. لقد كان يعرف بفضل
الأرض والسماء، المزينة بالنجوم، أن قدره سيسقط ذات يوم، بيد ابن
قوى له، كما كان هو نفسه من قبل - وذلك بإرادة زيوس العظيم.
وهكذا فالعين الساهرة تراقبه فى كل وقت، وهى له بالمرصاد، لتلتهم
جميع أبنائه، ولتترك ريا تتوجع بآلامها. لكن اليوم الذى ستنجب فيه
475 زيوس Zeus قد حان. زيوس أب الآلهة والبشر. وهكذا توسلت ريا
Rhéıa إلى والديه، الأرض والسماء المزينة بالنجوم، أن يتقبلا معها
خطة تسمح لها بولادة إبنها فى خفاء، مقابل أن تدفع لإيرنيس
Erinyes الدين المستحق عليه من أبيه، ومن كل الأطفال الذين التهمهم
كرونوس الجبار صاحب الأفكار الخبيثة. استمع الوالدان، واستجابا

لابنتهما، وأنبآها بكل ما أخفى القدر بشأن موضوع الملك كرونوس
وابنه غليظ القلب. ثم اصطحباها إلى ليكتوس Lyctos فى جزيرة
كريت، وطن الرخاء. وكان ذلك فى اليوم المتوقع لولادة آخر أبنائها
زيوس العظيم. حيث استلمته منها الأرض الهائلة، لتقوم بتغذيته،
والعناية به فى ربوع تلك الجزيرة الشاسعة. هناك وتحت جنح الظلام،
وصلت به إلى بداية جبال ديكتوس Dictos، ثم أخذته من يديه،
485 وأخفته فى جوف مغارة آمنة، فى الأعماق الخفية للأرض المقدسة،
هناك - عند سفوح جبال إيجون Egeon، المغطاة بالغابات الكثيفة، ثم
سورته بحائط من الصخور، وتركته فى رعاية الإله العظيم ابن
السماء، وأول ملك بين الآلهة ليتحسسه بيديه الكريمتين، وليخفيه فى
جوفه...

وهكذا، وفى عجلة من الزمن نمت أعضاء الأمير الشاب حتى عنفوانها،
ومع مر السنين، قام كرونوس الجبار باسترجاع جميع أبنائه، مغلوباً بحيلة
وقوة ابنه.... وهنا أوثقه زيوس على الأرض، عند الدروب المؤدية إلى بيثو
Pytho المقدسة، تحت سفوح جبال البرناس. وهناك بقى إلى الأبد رمزاً رائعاً
للرجال الهالكين. وهكذا أنقذ زيوس إخوته من شرور أبيه اللعين. إخوته
أبناء السماء.... الذين لم ينسوا له حسن صنيعه: فوهبوه قوة الرعد،
والصواعق، ووميض البرق، وهى خصائص كانت تحتفظ بها الأرض
العظيمة، فأصبحت من ذلك الوقت قوة يتحكم بها زيوس فى الآلهة والبشر
على حد سواء.

« انتهي النص»

تحليل قصيدة الأعمال والأيام:

تروى قصيدة «الأعمال والأيام»، كفاح البشر ضد طغيان الشر، وصراعهم من أجل ترسيخ الفضائل كالعفة، والشرف وصون العهد، والاعتماد على الذات فى العيش، والتعامل مع الآخرين بمثل مايحبون التعامل به مع غيرهم. وتصور لنا القصيدة، المراحل التى مر بها المجتمع البشرى من حيث القيم الأخلاقية، ومن حيث الطمأنينة والسعادة من ناحية وشقاء الضمير وراحة البال من ناحية أخرى. وهو فى ذلك يرمز لكل مرحلة من مراحل البشرية بمعدن معين، وكأنه يُشكل عناصر جيل تلك المرحلة. ومن الجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة اللاحقين تأثروا بشكل أو بآخر بأفكار هزيود فى هذا المجال. فهذا، أفلاطون على سبيل المثال، يقوم بتصنيف المجتمع إلى ثلاث طبقات، واعتقد أن البشر ولدوا من أم واحدة وهى الأرض. لكن البشر معادن، فبعضهم من الذهب وهم طبقة الحكماء والعلماء وهم الفلاسفة، وبعضهم من الحديد وهم طبقة الجنود أى درع المجتمع، والبعض الآخر من النحاس وهم عامة الناس من المنتجين والتجار، والزراع. هذا التصور الأفلاطونى مستوحى على ما يبدو من فكرة هزيود فى تصوره لأجيال البشرية التى مرت وفقاً لاعتقاد هذا الأخير بثلاثة عصور، أقدمها وأهمها من حيث سعادة الإنسان الجنس الذهبى عندما كان البشر يعيشون أشبه بالآلهة، ثم الجنس الفضى، فالجنس البرونزى، فجنس آخر يعيش على الزراعة يبدو أنه خُلق بعد تفسخ الجنس البرونزى وهو أقرب منه إلى الكمال، ثم فى النهاية الجنس الحديدى[16].

---

(16) سنقدم فى الصفحات التالية ترجمة حرفية لهذه العصور أو الأجناس، وذلك من ضمن النصوص المختارة من قصيدة الأعمال الأيام.

أما القصيدة فى مجملها، فهى تستعرض قضيتين هامتين هما: المثابرة فى العمل، وقضية العدالة La justice. ففى الوقت الذى يتحدث فيه هزيود عن القضيتين، فى بداية القصيدة، نجده يُشير إلى العلاقة بينهما، وذلك بتعزيز كليهما بأسطورتين، تعززان المبادئ الخلقية التى يؤمن بها. ثم نجده يُعرج فى نهاية القصيدة، على قضيته الشخصية مع أخيه بيرسيس، حيث يفاجئنا ببعض النصائح العملية الموجهة إليه، خاتماً قصيدته بخصائص الأيام.

ومن النصائح التى يقدمها هزيود، ويرى من الحكمة العمل بها ما يأتى:

* لمعاشرة امرأة يفضل أن تكون فى سن لايسبق كثيراً، ولايتجاوز الثلاثينات، لأن ذلك هو العمر المعقول لزواج المرأة. ولأنها تكون فى هذه السن قد تجاوزت السن البلوغ بأربع سنوات، وتزوجت فى السنة الخامسة منه. وعلى المرء أن يحرص فى هذا الصدد على الزواج من عذراء حتى ينطلقا من مبدأ واحد ويرى هزيود أنه من الحكمة الزواج ممن هى أقرب سكناً منه، على أن يأخذ فى الاعتبار الأكثر احتراماً لدى جيرانه، إذ ليس أكثر حظاً سعيداً للمرء من زوجة صالحة، ولا أكثر تعاسة له من زوجة سيئة.

* على المرء أن يحترم واجبه نحو الآلهة. وعليه ألا يتعامل مع صديق على أنه أخ، لكن بلوغ هذه المرحلة يُحتم على المرء ألا يُسىء فيها لصديقه مهما كان الأمر.

* على المرء أن يتحاشى الثرثرة بقدر الإمكان مع الآخرين. وعليه فى نفس الوقت أن يجعل من أساءله يدفع الثمن مرتين، وعلى المرء أن يستجيب

لنداء المصالحة وتبادل المودة، وليس أسوأ للمرء من أن يكون مع الآخرين في كل ساعة على حال.

* صون اللسان أفضل ثروة للإنسان، فمن قذف الآخرين سمع منهم مالا يُرضيه، ومع ذلك لابد للإنسان من أن يكون بشوشاً في حضرة الآخرين.

* على المرء أن يتحاشى الشبهات، لأن سوء الصيت ينشأ بسهولة ويُزاح بصعوبة، غير أن السمعة السيئة لايُمكن التخلص منها نهائياً.

أما بالنسبة للفصل الأخير من قصيدة الأعمال والأيام، فيخصصه، هزيود للحديث عن أيام الأسبوع وأيام الشهر. حيث نجده يُقدم لنا تحليلاً غير مُبرر في معظمه عن أفضل الأيام بالنسبة لنشاطات الإنسان في مجالات: الزواج والمعاشرة، والفلاحة، والعبادة. ويقول على سبيل المثال: «إذا أراد المرء أن يُراعي أيام الإله زيوس، فعليه أن يُوضح للآخرين أن أفضل أيام الشهر هو يوم الثلاثين، ففيه يحسن مراجعة الأعمال، واقتسام الحصص»(765).

ويرى هزيود أن اليوم الأول والرابع والسابع من كل شهر هي أيام مقدسة، وكذلك اليوم الثامن والتاسع، ولذا يحسن للمرء في هذه الأيام الخلود للراحة والعبادة. أما أفضل الأيام للزواج، فهو اليوم الرابع من كل شهر. بينما ينصح الشاعر بتحاشي الأعمال الهامة في اليوم الخامس من الشهر لأنه يوم غير مبارك إن أبرز ما يميز قصيدة الأعمال والأيام، هو قضية الصراع بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة، والحق والباطل. وقد يكون من الإنصاف القول إن هذه القصيدة - وإن كانت صدى لما احتوته بعض الأساطير عند المصريين القدماء وجيرانهم من شعوب الشرق الأدنى - إلا أنها بحق تعتبر

مقدمة فعلية، وبذوراً مخصبة للفلسفة الخلقية العملية، التي يشر بها فيما بعد سقراط وأفلاطون وأرسطو، وغيرهم ممن انحدروا من مذاهبهم وحذوا حذوهم في هذا المجال.

تبدأ القصيدة بتسابيح للإله زيوس، الذي يسدد بمشيئته خطى الناس، أو يعاقبهم إذا شاء. ويتعمد هزيود في دعوته الخلقية هذه إلى جعل الصراع بين الخير والشر محاكاة لخلافه مع أخيه بيرسيس. فيقول في مقدمة القصيدة (1 -10) : «آه يا إلهي زيوس، انظر في أمرنا واحكم بيننا. إنني أسلم حالي بين يديك، إنني أرغب فقط في إخطار بيرسيس بعض الحقائق». وإذا كانت مقدمة القصيدة حمداً وتسبيحاً للإله زيوس، فإن الفصل الأول منها يُثير - كما أسلفنا القول - قضية الصراع بين الخير والشر. وفي كل ذلك تتزين القصيدة بالأساطير المثيرة للخيال، والتي كانت تمثل منهجاً تعليمياً في ذلك العصر. أما الفصل الثاني فهو يثير قضية مثيرة للجدل، وهي قصة نشأة الشر، وبداية شقاء الإنسان. هذه القصة نجدها في أسطورة الباندورا Mythe de Pandora، وهي الأسطورة التي تلقي على المرأة مسئولية الخطيئة الكبرى، وتحملها إثم شقاء الرجل والبشرية برمتها.

هذا وقبل أن نعرض على القارئ الكريم بعضاً من النصوص المختارة من هذه القصيدة، لابد لنا أن ننوه إلى بعض الشكوك حول هذه القصيدة. ففي الوقت الذي لايرتفع فيه الشك إلى أصالة هذه القصيدة في جملتها، وإسنادها إلى هزيود، نجد أن بعض الشكوك والانتقادات قد حامت حول بعض المقاطع منها. ومن أهم هذه الانتقادات القديمة والحديثة، تلك التي أثارها

أريستارك[17] Aristarque حول المقدمة . ثم انتقادات بلوتارك[18] Plutarque حول الأبيات من (654 إلى 662)، وهى الأبيات التى يتذكر فيها هزيود نجاحاته فى مدينة شالسيس Chalcis[19] .

فقد اعتمد أريستارك فى تشكيكه فى أصالة المقدمة، على شهادة براكسيفان Praxiphane وهو أحد الفلاسفة المشائين التابعين لفلسفة أرسطو، والذى كان قد زار إقليم ڤال دى موز Val des Muses ، وكان ذلك فى بداية القرن الثالث الميلادى، حيث زعم أنه أبلغ من قساوسة المعبد المقدس هناك، أنه وفقاً للأعراف المحفوظة لديهم منذ عصور : أن هزيود لم يكتب مؤلفاً سوى قصيدة الأعمال والأيام . كما ذكروا له، أن المقدمة من هذه القصيدة لم تكن من أشعاره . وقد برهنوا له على ذلك بدليل تاريخى مزعوم يؤمه الزوار منذ قرون. وهو عبارة عن نصوص لقصيدة الأعمال تفتقد المقدمة، ومحفورة على ألواح من الرصاص بالقرب من نبع أچانيبى Aganippe فى ذلك الإقليم .

---

(17) أريستارك دوساموثراس Aristorque de Samothras، لغوى وناقد يونانى عاش مابين (143-220) م. كان من أشهر القدماء فى هذا المجال. وقد زاد من شهرته أنه كان تلميذاً لأرسطوفان دوبيزاناس Aristophane de Byzanas، ومديراً لمكتبة الإسكندرية الشهيرة. وكان من بين اهتمامات أريستارك الدراسة النقدية لأشعار هوميروس.

(18) بلوتارك Plutarque أو بلوتاركوس باليونانية، مؤرخ يونانى عاش مابين(46-125)م كان مهتماً بسير العلماء، وهو بجانب ذلك عالم أخلاق ورياضيات. عين بعد ترحال طويل من الغرب إلى الشرق حتى مصر - كاهناً لأبولو فى معبد دلفى . وكان له شغف شديد بدراسة الحقائق التاريخية وتنقيحها. ألف عدة مؤلفات فى مجالات الدين والأخلاق والسياسة مما أثار إعجاب كثير من الأدباء والفلاسفة والسياسيين اللاحقين، منهم ماكياڤيلى، ومونتين، ومونتسيكيو، وروسو، ونابليون (Petit Robert 2) .

(19) قارن فى هذا الشأن ملاحظات بول مازون مترجم الطبعة الفرنسية، ص76-77 .

ومع ذلك يعتقد المؤرخون، أن ألواح الرصاص هى فى حد ذاتها قابلة للشك والانتقاد. إذ أن مادة الرصاص لها صيت تاريخى يربطها بالتزوير. هذا بجانب ما تثيره المقدمة من إشارة إلى الإقليم الذى نظم فيه هزيود قصيدته. وهو الإقليم الذى ظل مختلفاً عليه بين كهنة المعابد فى ذلك الوقت. وهو أمر يوحى بسبب حذف الجملة المعينة من ألواح الرصاص. أما الجملة المحذوفة من المقدمة فى ألواح الرصاص فهى: «يا آلهة البيرى Piérie»[20].

(20) راجع بقية الانتقادات فى المرجع السابق، ص 77.

نصوص مختارة من أشعار هزيود

«قصيدة الأعمال والأيام Les Travaux et les Jours»

المقدمـــة:

(يا آلهة البيرى Piérie ، يا من تمجدها الأهازيج ، تعالى وسبحى باسم
«زيوس» الـذى يُظلم أو يُضئ برضاه وقدرته كل البشر . من عُلم منهم
5 ومن خفى . زيوس النصير بإرادته ، القاهر بجبروته . قاهر المتكبرين
ومبارك المتواضعين ، هادى النفوس الضالة ، ومروض حياة المغرورين .
زيوس أيها الإله المزمجر على رؤوسنا . المستوى على عرشه ، الماكث فى
قصره هناك ، فى عليائه . استجب
10 لندائى ، وانظر وأنصت إلىّ . فليكن العدل قاعدة الفضائل بيننا ،
فسألقى بعض الحقائق على «بيريس») .

الصراع بين النقيضين :

لن يكون لنا حديث سوى حديث النضال ، فعلى هذه الأرض يقوم
الصراع بين خصمين : أولهما يستحق الثناء ممن يفهمه . أما الثانى فهو
جدير بالإدانة . وبين الأول والثانى بون شاسع . أحدهما يدعم مبدأ
الحرب ، وينبئ بسوء الطالع ، ويزيد شقة الخلاف اتساعاً . وينمى قاعدة
15 الخبث عند البشر . ومن ثم فلا أحد يرغبه . ومع ذلك فهو قدر ،
وبمشيئته الآلهة وحدها وجد البشر أنفسهم فى معمعة صراعه الشرس .

أما الآخر، فقد وُلدَ بكره من الليل الحالك، والإله كرونيد Le Cronide
الكائن فى عليائه هناك فى الأثير الأبدى (قديم قدم العالم)، إنه المعين
20 للبشر. فهو المحفُز للعمل والدافع إليه حتى عند الكسالى والمهملين.
إنه يدرك متى تكون الحاجة للعمل، ومتى تحرث الأرض وتزرع، ومتى
25 تجنى خيراتها. (لكن سوء البشر) يكمن فى حسد كل جار لجار له ساعياً
للثراء. ومع هذا فالمنافسة عنصر جيد بين البشر، فصانع الخزف يغار من
صاحب صنعته، وكذلك الشأن بالنسبة للنجار، والمُطرب، بل وحتى
البائس يغار من نظيره.

أما أنت يابيرسيس، فعليك أن تحتفظ بهذه المواعظ فى قلبك. ولتعلم أن
30 المنافسة القائمة على الشر لا تغنيك عن البحث عن المتاعب وترقبها.
فعلى المرء ألا يكترث بالخصام وألا يترك الفتنة تغذيه. وعلى المرء الذى
لاحيلة له من الأرزاق مما يكفل له العيش، أن ينتهز فرصة المواسم فى
جنى الثمار من الحقول، وحصد القمح الذى وهبته لنا الإلهة ديميتير
35 Déméter[21]. عليك أن تسعى حتى تكسب قوتك، وليس من الحكمة
أن تثير بدلاً من ذلك الشجار واعمال السوء حتى تغتصب أرزاق
الآخرين... فالنتجاوز ما بيننا من خصام، وفقاً لأصدق الأحكام التى
ألهمنا إياها الإله زيوس، وسيكون فى ذلك خير لنا جميعاً. لقد كان
يومك يوم تقاسمنا إرثنا فأخذت نصيبك ونصف الباطل، أما اليوم فهو

(21) ديميتر إلهة خصوبة الأرض عند اليونان. تظهر فى الصور وهى تحمل فى يدها سنبلة من القمح دلالة على الخصوبة.

يومى لكى تعيد لى ما ليس لك حق فيه . فلنبتهل إلى ملوك العدل الذين هم على استعداد للفصل بيننا وفقاً لقواعد العدل . يا للبلهاء الذين لايعرفون : رُب نصف ثروة خير من الثروة برمتها . ولا يُدركون أى ثروة تكمن فى نبات الخُباز La Mauve[22] ، أو نبات البرواق . L'Asphodèle

أسطورة الباندورا:

لقد أخفت الآلهة وسائل عيش الإنسان ، وإلا لاستطعت فى يوم واحد ،

45 وبدون عناء ، أن تجنى ما يمكنك العيش به لمدة عام . فعليك (يابرسيس) أن تتعجل فى أمرك فى صمت ، وأن تتناول دفة الأمور بنفسك . . . لكن زيوس قد أخفى عنك سبيل عيشك ، منذ ذلك اليوم الذى أغضبته فيه ، عندما اكتشف أنه كان ضحية لخداع بروميثى Prométhée الماكر .

55 ومنذ ذلك اليوم ، أوعد زيوس البشر بالهموم والأحزان . فأخفى عنهم النار ، لكن / جابيت[23] Japet الشجاع ، صديق الإنسان اختلس شيئاً من النار الإلهية فى غفلة من زيوس الحكيم مثير الصواعق ، مما أغضب هذا الأخير ، وجعله يقول له فى حنق : (هذا أنت يا ابن جابيت ، يا من

---

(22) الخباز أو (الخبيز) La Mauve أعشاب برية ، استخدم اليونان نقيعها كمشروب لتهدئة الأعصاب . أما البرواق Asphodèle فهو نبات من فصيلة الزنبقيات ، تنتهى أغصانه بعناقيد تشبه عناقيد العنب ، تزهر فى شكل نجوم فتعطى باقة آية فى الجمال . يستخرج من زهورها أزكى أنواع الروائح (Petit Robert. 1) .

(23) جابيت، Japet هو أحد التيتان فى الأسطورة اليونانية .

تعلم مالا يعلمه الآخرون. أسعيد أنت بمخادعتى واختلاس النار منى؟
ألم تعلم أن فى ذلك شقاءك وشقاء البشرية؟ . . فمن حظى بالنار فقدنى
وكسب الشقاء. من هنا سأهدى للبشر شقاءً يتسرب لقلوبهم.
ويجعلهم جميعاً يحنون بشوق إلى تعاستهم.

60 لقد قال زيوس - أبو الآلهة والبشر ذلك - وهو ينفجر بالضحك. ثم
أمر هيفياستوس[24] Héphiastos أن يخلط فى عجلة شيئاً من التراب
بالماء. ثم منحه قدرة الصوت والقوة التى يتميز بها الإنسان. ثم شكل
تلك المادة فى صورة الإلهات الخالدات، فأصبح لهاجسد جميل،
65 جذاب لحسناء بتول. وهنا قامت الإلهة أثينا[25] Athéne بتلقينها شيئاً من
اختصاصاتها التى تنتج ألف لون من المهن. أما الإلهة أفروديت
Aphrodite، فقد سكبت على جبينها شيئاً من ملاحتها، لكنها أضافت
إليها الرغبات الجامحة، والهموم التى تمزق الأوصال. ثم قام هيرميس
Hermès، رسول الآلهة، وسفاح مدينة أرجوس بإكمال صورتها - بأمر
من الإله زيوس - فأضاف إليها روح التبرج Un Esprit Impudent،
وقلب المداهنة.

---

(24) هيفياسوس Héphiastos إله النار والمعادن عند اليونان، وهو ابن زيوس، ومثير صواعقه، وصانع أسلحة الآلهة والأبطال. اعتقد اليونان فى ذلك الوقت، أنه يسكن فى أعالى الجبال المطلة على الأوليمب (Petit Robert 2).

(25) أثينى (أثينا) Athénée إلهة الحرب عند اليونان. تظهر وهى مسلحة بالنبال ومحزمة بالأغلال. إنها محاربة ماهرة. فقد ساعدت والدها فى انتصاره على العمالقة. وهى فى نفس الوقت، ربة العقل والحكمة، فقد ورثت عن والدتها الحكمة والمهارة فى كل شيء. فأصبحت بذلك مصدراً للنصح السديد للآلهة والبشر. (Petit Robert 2).

قال الإله زيوس ابن كرونوس، والجميع ينصت إليه مطيعاً: فليحمل هذا النموذج الغريب المعوج إلى الأرض، وليتخذ - وفقاً لمشيئة الإله كرونيد Cronide - مثالاً للعفة والبتول. وهنا قامت الإلهة أثينا ذات العيون الزرقاء، بتزيين تلك المخلوقة، حيث طوقتها بحزامها، وحلت جيدها بسماحة إلهية، وأحاطت عنقها بحلى ذهبية. كل ذلك، والإلهات الحسناوات ذوات الشعر الهميل يُحطن بها، ويزينها بأكاليل من شتى زهور الربيع. فقامت أثينا بتزيين جسمها بأجمل أنواع الزينة. ثم كتب الرسول، سفاح مدينة أرچوس على صدرها، شيئاً من الأكاذيب، والكلمات الخادعة ليكون قلبها مفطوراً على المداهنة.

لقد تم كل ذلك، بناءً على إرادة الإله زيوس، وتحت هدير صواعقه، ثم دعا الآلهة جميعاً، ومنحها قدرة النطق، وأطلق على هذه المرأة اسم
80 باندورا Pandora، لأن جميع سكان الأوليمب قد جعلوا من هذا المخلوق هدية شؤم لجميع الرجال ممن هم على قيد الحياة. وهكذا نُصبت المصيدة على شفا هاوية لامفر منها، عندما أخذ زيوس
85 أبوالآلهة، الباندورا فى عجلة، وبعث بها إلى أبيميثى Epimithée كهدية من الآلهة جمعاء.... ولما كان أبيميثى لم يتذكر ما قاله له أخوه بروميثى Prométhée من قبل - ألا يقبل هدية من إله أوليمبى، وأن يعيدها إلى من بعثها إذا ما أراد أن يوفر السوء على البشر - فقد قبلها ولم يفهم الشرك الذى وقع فيه إلا عندما تجشم سوء الطالع.
90 .... لقد عاش الجنس البشرى من قبل على الأرض، بعيداً وبمنأى عن الآلام، والشقاء، والأمراض الموجعة التى تجلب المنية Le Trépas للبشر

95 ولكن المرأة رفعت بيديها الغطاء الثقيل لتلك الجرة الضخمة، فتسربت وانتشر منها مافيها من أمراض فى شتى أنحاء العالم. فكان فى ذلك بداية لأحزان وهموم الإنسان. ولم يبق للإنسان سوى الأمل الذى ظل هناك فى سجنه المحكم، داخل تلك الجرة، وبدون أن يتجاوز حتى

100 فوهتها، لأن باندورا أعادت قفلها قبل أن يطير منها. وكان ذلك بمشيئة زيوس مكثف السحب الظليلة. وعلى نقيض من الأمل، فقد انتشر الأسى بين الناس بقدر لايحصى. وعمت الأرض والبحار الأوجاع Les

105 Maux، فكانت هناك أمراض للنهار، وأخرى لليل، ولكل منها أعراضه، لكن جميعها تنتاب الإنسان فتقض مضاجعه. وكل ذلك يحدث فى صمت، وبمشيئة زيوس الحكيم، الذى لاسبيل للفرار من مشيئته».

اسطورة أجناس البشر:

110 «لقد كان جنس البشر الأوائل - صنيع الآلهة الأبدية - مخلوقاً من الذهب. وكان موطنهم فى إقليم الأوليمب Olympe. لقد كان ذلك فى عصر كرونوس، المهُيمن فى ذلك الزمن على السماء. ومن ثم عاش

115 البشر فى تلك الحقبة من الزمن، عيشة الآلهة. فقد خلت قلوبهم من الحسرة والهموم، فى منتأى عن الآلام والبؤس. كانت سواعدهم، وأقدامهم لازالت شابة. وكانوا مستمتعين بالأعياد والمآدب، بعيداً عن الأحزان. حتى موتهم كان أشبه بالنُعاس. كانت خيرات الدنيا بين أيديهم، فالأرض بكر تنتج بدون فلاحة ومن ذاتها، وبخصوبة منقطعة النظير، فتعطى جزيل العطاء. وهكذا عاش البشر بين هذه الربوع، فى

سعادة وسلام. إذ منذ أن تغطت الأرض بهؤلاء الأقوام، كانوا بمشيئة زيوس العظيم ملائكة الأرض، وحماة حماها متآزرين لايعرفون الحسد، مشتركين فى ثروة خصصها لهم الشرف الملكى.

بعد ذلك بعصور خلت، خلق جنس آخر أقل شأناً من الأول، إنه الجنس الفضى، الذى خلقه أيضاً سكان الأوليمب، ولم يكن هذا الجنس مشابهاً للأول، لا فى طول القامة، ولا فى القدرة العقلية. فقد كان الطفل منهم يظل فى طفولته مائة عام، متنامياً فى مرحلة الطفولة البريئة، وهو يلعب فى رعاية والدته. وعندما تبدو سن الفتوة عليه،
135 يكون قد استنفد معظم عمره. وهكذا كانوا بسبب قلة فطنتهم، ضحية ألف من الآلام... لقد رفضوا أن يقيموا شعائر دينية للآلهة، ولم يقدموا أضاحى لمعابدها... فما كان من زيوس ابن كرونوس إلا أن يخسف بهم الأرض ويسخطهم، لأنهم لم يحترموا آلهة الأوليمب الخالدين.

خلق زيوس أبو الآلهة جنساً ثالثاً من البشر الفانين. إنه جنس البرونز،
145 المختلف عن الجنس الفضى، إنه جنس رهيب وعنيف. إذ لاغاية له سوى المثابرة فى العمل الشاق، وعلى طريقة الإله أريس Arès[26] فى إنجاز الأعمال العظام. ولذا لم يعوزهم الزاد، لأن قلوبهم صلدة
150 كالفولاذ. كانت لهم قوة خارقة، وسواعد لاتقهر مشدودة فى أكتافهم المحمولة على أجسامهم العملاقة. وكانت أسلحتهم من البرونز على

(26) أريس Arès ابن زيوس وهيرا. وهو إله الحرب عند اليونان. له قامة عملاقة وصوت هادر كالرعد، تنفر منه بقية الآلهة بسبب شراسته. أما أفروديت آلهة الحب فقد وقعت صريعة حبه

غرارهم، وأدواتهم مصنوعة من نفس المعدن، لأن معدن الحديد لم
يكتشف بعد. . . .

وعندما دفنت الأرض من جديد هذا الجنس، خلق زيوس ابن كرونوس
منها جنساً رابعاً يعيش على الفلاحة، لكنه أكثر عدلاً وشجاعة من
سلفه. إنه جنس الأبطال الإلهى، الذى يطلق عليه اسم أنصاف الآلهة.
160 وهو الجنس نفسه الذى انحدرت منه الأجيال السابقة عنا على الأرض.
لكن ذلك الجيل كان قد انقرض أيضاً، فى الحروب الطاحنة، والمعارك
الضارية التى دار بعضها أمام جدران مدينة «طيبا Thebes»، ذات
الأبواب السبعة، وذلك على أرض كادمين Cadméen[27] من أجل
قطعان أوديب Oedipe. كما أبيد البعض الآخر فيما وراء البحار، هناك
165 فى طروادة Trôie، عندما استجابوا لنداء الحرب، فركبوا البحر من أجل
إنقاذ الفاتنة هيلين Hélène ذات الشعر الساحر. هناك حيث أجهز الموت
170 على كل شىء. أما البعض الباقى، فقد وهبه زيوس ابن كرونوس أبو
الآلهة، حياة وموطناً بعيداً عن البشر، هناك فى أقاصى الأرض. حيث
يعيشون فى تلك البقعة من العالم بقلوب لاتعرف الهم، هناك فى جزر
السعداء، على شواطئ تيارات المحيط الموغلة فى العمق، يعيشون
أبطالاً محظوظين على أرض خصبة تنتج ثلاث مرات فى العام،
محصولاً زاهراً فيه كل مالذ وطاب.
175 أما الجنس الخامس، فإنى أبتهل للسماء لكى لا أكون من بين أحيائه، أو
أن أموت فى وقت لا أراه فيه، أو أن أعيش فى زمن لاحق له. هذا
الجنس هو جنس الحديد La race du fer، حيث لاينتهى نهاره من تسلل

(27) إقليم فى منطقة بويسى Boetie فى اليونان. وهو شهير بقلعة طيبا القديمة.





تُرى من هو أورفيوس؟ وماهى ديانة الأورفية الغريبة عن اليونانيين فى ذلك الوقت ؟ يقال عن أورفيوس إنه شخصية أسطورية غامضة جاء من مدينة تراقيا Thrace . وتعتبر حياته الأسطورية من أكثر الأساطير غموضاً لدى اليونانيين. لكنه عاش كما يعتقد خلال القرن السادس قبل الميلاد . حيث ارتبطت عقيدته الأورفية بالتعاليم الدينية السرية، وبآداب مقدسة تذهب تأويلاتها فيما بعد، إلى حد الاعتقاد بأنها المصدر الرئيسى للعقيدة المسيحية .

يُروى عن أورفيوس حكاوى تفوق الخيال. فهو الذى اخترع آلة القيثار . أو أنه استلهم من الإله أبولون Apollon هذه الآلة الموسيقية ذات السبعة أوتار . ثم أضاف إليها من عبقريته وترين، لتصبح مناظرة فى عدد أوتارها لعدد إلهات الموُز Muses التسع(30). وقد كان لعزفه الشجى أنغام تستلهمها الآلهة، وتقع على أسماع الطيور، والوحوش وقع السحر فتجعلها دواجن. بهذه القدرة العجيبة فى المزج بين الشعر والموسيقى، وصوته الشجى الساحر، كان لأنغامه وأناشيده قدرة هائلة فى بعث الحماس فى نفوس البحارة اليونان المكتشفين الأوائل .

ظل أورفيوس الرجل الملهم الذى سلب عقول الرجال بمواهبه وعقيدته، واستمال قلوب النساء، بما وهبه الله من قدرات إبداعية مثيرة للإعجاب قلما توجد فى بنى البشر. أما بالنسبة لوفاته، فتروى فى ذلك عدة قصص منها ما

(30) الموز Les Muses هن إلهات الغناء والشعر والفن والعلم عند اليونان. يختلف عددهن من عصر لآخر. يذكرهن هيزيود على أنهن تسع أخوات، بنات زيوس، كل منهن كان متخصصاً فى جانب من جوانب الفن والعلم. فكيوب مثلاً كانت متفرغة للشعر البطولى، وكليو متخصصة فى معرفة التاريخ ، وتالى فى معرفة الكوميديا، وأوتيوب فى الموسيقى .. وهكذا

يقول: إن نسوة الميناد[31] Ménades قتلنه ومزقن جسده إرباً إرباً، بسبب احتقاره لنساء تراقيا Thrace. أو بسبب استبعاده مشاركة المرأة فى أسرار العقيدة. أو بسبب استقطاب أزواجهن، وإغراقهم فى صوفية تحتقر الملذات. وفى رواية أخرى أنه صُعق عن طريق الإله زيوس، بسبب كشفه لأتباعه عن أسرار مملكة البشر، التى هى من اختصاص الآلهة.

أما الأورفية Orphisme، فهى عقيدة دينية ظهرت خلال القرن السادس قبل الميلاد فى بلاد اليونان، وهى حركة احتجاجية معارضة، ورافضة للنظام الاجتماعى المتضامن مع النظام السياسى والدينى الذى كان يهيمن على الأولمبيين فى ذلك الوقت. لكن الصوفية الأورفية لم تكن فى الحقيقة منطلقة من فراغ، أو بدون خلفيات تاريخية. فهى تمثل فى النهاية ديانة إلهام، ومجموعة من المذاهب الخاصة بأنساب الآلهة، ونشأة الكون Théogoniques-Cosmogoniques. كما تهتم اهتماماً كبيراً بقضية الحشر éschatologique، وخلود النفس ومسيرتها فى عجلة الحياة وخروجها منها، وتجسدها من جديد حتى وصولها إلى مرحلة التطهير النهائية.

وقد اتسمت هذه العقيدة الزهدية بطقوس معينة، وقواعد تنظم الحياة الفردية فيها. مما جعلها تبقى بعد اختفاء مؤسسها، تياراً إصلاحياً، ومذهباً دينياً استأنس به العديد من المثقفين من أمثال أوريبيد Euripide، وأرستوفان

---

(31) نساء الميناد، نسوة يعتنقن عقيدة الباخوس Bacchus، وهى تسمية أخرى للإله ديونيسوس Dionysos إله الخمر. ويبدو أن الأورفية ظهرت كعقيدة منافسة لها فى إطار الصوفية.



بين فرد منا، وبين الألوهية التي نشعر أننا ننتمي إليها؟ وكيف يمكننا أن نحقق بصورة أمثل الوحدة المحتملة المتعلقة بينهما[35].

هذا وفي غمرة روح العصر خلال القرن السادس قبل الميلاد، نجد أن الأيونيين Ionians، لم يكونوا شغوفين بإلهامات العقل الديني، وإنما كانوا عوضاً عن ذلك، يركزون انتباههم بشغف مُفرط على الكون الطبيعي، وكيفية نشأته. وفي المقابل نجد أن الأورفيين لم يكونوا شغوفين بنشأة الكون Cosmos فيما عدا ما قدموه من توضيحات صوفية محضة، عن علاقة الإنسان بالله. ومن ثم فقد كان الهم الأول لأتباع العقيدة الأورفية يكمن في وعظ الناس للإيمان بشيئين رئيسيين:

الأول: الإيمان بقضية الوجود، وألوهية النفس البشرية.

الثاني: ضرورة استمرار طقوس التطهير، إذا لم يكن ذلك الخلود قد تحقق. فالشيء الأول (أي خلود النفس البشرية، موجود في ديانة ديونيسوس Dionysos[36]، عقيدة التراقيين الأصليين، أما الشيء الثاني فقد كان موجوداً هو الآخر في عقيدة أبولو Apollo.

---

(35) W.K.C. Guthrie: The Greeks and Their Gods Methven and Co. LTD. London. 1968. p. 316.

(36) *Ibid.*, p. 317.

من الجدير بالاعتبار، أن ديانة ديونيسوس إله الخمر والهذيان، كان يطلق عليها أيضاً اسم باخوس Bacchus. وقد انتقلت هذه العقيدة من تراقيا، أو من مقاطعة تريجي Thrygie على سواحل آسيا الصغرى. وهي مماثلة أيضاً لعقيدة في جزيرة كريت، والعقائد المصرية القديمة. وقد كان من شأن هذه العقائد الأخيرة إدخال الغموض والمعاني السرية في الديانة اليونانية ولما كانت هذه العقائد الشرقية أقدم في نشأتها من العقيدة الأورفية، فلابد أن هذه الأخيرة قد تأثرت، تأثراً مباشراً بها. لاسيما إذا صح ما يروى عن أورفيوس من ترحال إلى مصر والبلاد المحيطة بها (راجع الصفحات التالية عن الديانة الأورفية وعقيدة إلوزيس Eleusis).

من بين المصادر التاريخية للقيدة الأورفية فى مجال أنساب الآلهة، نجد إعارة واضحة من عناصر الخلق عند هزيود. وإن الخلاف بينهما واضح فى مواضع معينة. لقد كان أول إله عظيم عند هزيود هو إروس Eros، وهو نفس الإله الذى تعطيه الأورفية اسم فانس Phanes، الذى ظهر وفقاً للرواية الأورفية من البيضة الأولى التى وُلدت فى الهواء عن طريق الزمن. هذا ويمثل الإله فانس فى الفكر الأورفى، القوى التى تجمع، وتوفق بين المتناقضات. إنها الطاقة المبدئية التى توحد الجوانب المتباينة لعالم ممزق. هذه الصورة مخالفة، وغريبة عن فكرة التكوين عند هزيود، وعند الاعتقاد الرسمى لليونان فى ذلك الوقت.

من هنا يُعتبر الإله فانس، هو أول إله صدرت عنه أجيال الآلهة الأخرى، كما خُلق عن طريقه العالم برمته. لكن ملحمة التكوين بين هزيود وأورفيوس، تُمثل بالدرجة الأولى القضيتين الأساسيتين، اللتين كنا قد أشرنا إليهما من قبل. ألا وهما مشكلة الواحد، ومشكلة الكثرة. فالإله فانس الذى خلق بقية الآلهة، والعالم بأجمعه بما فيه من كثرة، كان هو الآخر ضحية للواحد. حيث نجد زيوس Zeus يقوم بابتلاعه هو وكافة ما قام بخلقه من خلق وخليقة، ليطرح بديلاً لهم، عالماً آخر من جديد.

ومع ذلك، فالتنقيبات الأثرية التى تمت عام 1962 فى دورڤينى Derveni، بالقرب من منطقة سالونيك Thessalonique، أدت إلى اكتشاف بقايا من لفافة بردى، تحتوى على شذرات من اللاهوت الأورفى. هذه اللفافة ترجع إلى تاريخ (400) سنة قبل الميلاد[37]. وهى تؤكد التباين الواضح بين اللاهوت الأورفى، واللاهوت عند هزيود الشائع فى ذلك الوقت.

---

(37) Encyclopaedia Universalis. France .S.A. 1985. Tome (6). P.909.





فى بلاد اليونان. ومما يزيد من احتمالات هذه العلاقة، ما يُروى عن حياة أورفيوس المبشر فيما بعد بالإيلوزيس - واستشراقه، وتشبعه بأصول العقيدة الروحية المصرية التى صدرت عنها الإيلوزيس.

فالأيلوزيس التى انتشرت العقيدة باسمها هى قرية يونانية على بعد ثلاثين كيلو متراً فى الشمال الغربى لأثينا. ويعتقد أن اسمها جاء من كلمة الوصول Ariuée . وهى نفس المكان الذى وردت فيه التسابيح الهوميرية Hymne Homérique على أنه الموقع الذى ارتادته ديميتر Dèmèter إلهة الحصاد، بحثاً عن ابنتها كورى Korè، التى اختطفها بلوتون[39] Pluton إله الجحيم. هذا وتروى الأساطير كيف أن ديميتر تخفت فى شكل سيدة عجوز، وانخرطت فى سلك خدم ملك إيلوزيس بحثاً عن فقيدتها، فارتبط اسمها ومأساتها بالعقيدة منذ بدايتها حتى أفولها بعد ظهور المسيحية بخمسة قرون.

أما بالنسبة لطقوس هذه العقيدة فهى محاطة بالسرية والكتمان. ويبدو أن شروط الإيمان بها ارتبطت بضرورة المحافظة عليها فى طى الكتمان. فقد كانت زيارة الإيلوزيس، أشبه بموسم الحج، حيث تقام فيه طقوس دينية مرة فى كل عام. وقد كانت فى البداية خاصة بأهل الإقليم، رجالاً ونساءً وعبيداً. ثم فتح باب الحج لكل من يتكلم اليونانية. ثم فى النهاية لكل أتباعها من أنحاء المعمورة، باستثناء من تدنس بارتكاب جريمة القتل.

ويبدأ موسم الحج فى إيلوزيس خلال شهرى فبراير ومارس، بقيام

(39) بلوتون Pluton هو الاسم الأول لهاديس إله الجحيم والموتى. وقد أصبح - فيما بعد - عند الرومان إله الموتى.

المختارين للدخول فى هذه العقيدة، ببعض الطقوس والاحتفالات السرية المجهولة الكيفية فى معظمها فى قرية بالقرب من أثينا، فى معبد شُيد خصصاً للآلهة ديميتر وابنتها كورى. أما فى شهرى سبتمبر وأكتوبر، فيحل موعد الطقوس التمهيدية لأداء الحج. هذه الطقوس تتمثل فى نقل بعض الأشياء المقدسة، التى لايعرف أحد طبيعتها حتى الآن. ثم تبدأ الفروض بتعميد المستحدثين فى هذه العقيدة، وذلك بتطهيرهم عن طريق اغتسالهم، وإغمارهم فى ماء البحر بجانب الحيوان الضحية الذى يتوجب عليهم تقديمه قرباناً فى هذه المناسبة.

أما المرحلة الرئيسية من طقوس الحج فى إيلوزيس، فهى تتمثل فى سعى الزوار فى الطريق المقدس حاملين معهم الأشياء المقدسة، وتمثالاً من الخشب للإله إكوس Iacchos، الشهير باحتفالات الضجيج والصخب. هذا ويتخلل هذه المسيرة الدينية راحة ورقص، ثم عبور جسر معين، وتبادل الشتائم، ومزح ومداعبات. كل ذلك، والجميع يحملون المشاعل والسنابل. فى ذلك الوقت يكون قد حل الظلام، ووصل الجميع إلى المعبد الرئيسى. حيث تتلى تسابيح تختتم بالجانب الأهم من الاحتفالات، وهو خطاب موعظة يلقيه كاهن إيلوزيس وملقن أسرارها. يعقب ذلك الخطاب، كشف النقاب بغتة عن أشياء مقدسة ذات إلهام ربانى. وبعد يومين من الراحة، يواصل الحجاج طقوسهم الختامية الخاصة بالموتى، حيث يعودون بعدها إلى أثينا[40].

---

(40) Encycl. Univers. p.909.





المغزى النفسى والدينى للحج إلى إيلوزيس:

لما كانت الطقوس السرية الغامضة لدينا حتى الآن، لاتتضمن الكثير من الحوار، أو الجدل، فلابد أنها تعبر عن ضرورة الغوص فى الحياة الروحية، التى أثرتها المشاهد المهيبة للمعاشرة العملية بين ديونيسوس وديمتر متجسدين فى صورة الكاهن الأعظم والكاهنة، والتى تمت أمام أبصار أتباع العقيدة كرمز للتعزية والتكريم. هذه المشاهد، تفجر عند صاحب تلك الرؤية الإلهية، كماً هائلاً من الإحساس الداخلى، المفعم بالأمان والأمل نتيجة مشاركته فى حدث إلهى سرى لاينعم برؤيته سوى أتباع العقيدة.

وتقول بعض التسابيح الهيمورية Hymne Hemorique، مخاطبة ديميتر: «سعيد من تكشفت له الرؤية، وأسرار العقيدة. وسينال ثروة طائلة فى حياته (المقصود ثروة روحية). أما من لم يحظ بالمشاركة فى هذه الطقوس المقدسة، فلن يكون له مصير مماثل. بل سيهبط فى دياج نتنة».

هذا يعنى، أن عقيدة إيلوزيس، والأورفية المتشبعة بها، يوفران لأتباعهما نهلاً لاينضب من الزاد الروحى، والخصوبة، والضمان المؤكد لحياة مطمئنة فى عالم مابعد الموت. ويقول سوفوكل Sophocle فى مطلع القرن الخامس قبل الميلاد: «سعداء ثلاث مرات من أدوا هذه الطقوس قبل هبوطهم[42] لهاديس (أى عالم الموتى). وهؤلاء وحدهم ستكون لهم حياة فى النعيم. أما غيرهم،

(42) من المفارقات الواضحة بين الفكر الدينى اليونانى، والشرقى فى هذه الفترة، هو تصور اليونان للجحيم، أو حياة مابعد الموت على أنها فى جوف الأرض - وليس فى السماء على عادة التصور الشرقى. هذه المفارقة تضيف سنداً آخر للقائلين بوحدة الوجود عند هؤلاء الأقوام.

فسيكابدون أصنافاً من الأوجاع». من هنا يكمن السر - على ما يبدو - فى سرية العقيدة الأورفية وتعاليمها الغامضة.

فكما ظلت فكرة الأوخارستيا Eucharistie فى العقيدة الكاثوليكية رمزاً للعشاء الأخير، الذى تناوله السيد المسيح مع أتباعه الإثنى عشر ليلة صلبه، لتذكير المؤمنين به فى حضور قداس يوم الأحد، بجرعة من النبيذ الأحمر، كرمز لدم المسيح الذى هُدر، وبقطعة من الخبز كرمز للحمه الذى مثل به. ثم بتذكير المؤمنين المسيحيين الحجاج لبيت المقدس بتلك الفاجعة برمز عملى، يتمثل فى صلب شكلى لأحد الأتباع خلال مسيرة الحج فى القدس من كل عام، أقول كما ظل هذا التراث متجدداً فى كل عام، فإن الإيلوزيس كانت قد سارت من قبل فى هذا التقليد، إحياء منها للرؤى السرية التى تكشفت لأتباعها، دون أن تتخذ للرمزية وسيطاً فى طقوسها بشكل كامل. إذ أن عملية السفد تتم بالفعل فى حفل سرى خلال مراسم الطقوس. وهو أمر قد يحدث سيلاً من السخرية فيما لو تم فى مشهد مباح للجميع.

هذه الطقوس تذكرنا أيضاً، بالجذور الشرقية لهذه العقيدة. وبالتحديد عند الفراعنة. فالملك هو ابن الله، وهو الإله فى نفس الوقت. وآية ذلك، هى تمثل الإله فى صورة بشر لإحبال الملكة، حتى يكون وليدها أو وليدتها من نسل الآلهة. وهذا ما تم بالنسبة للملكة حبشتسوت التى حبلت بها أمها بهذه الطريقة، واعتلت عرش مصر، وهى فخورة أنها بنت الله. غير أن دور البروتوكول الكهنوتى فى هذه الطقوس، هو نفسه دور الكاهن الأعظم عند اليونان فيما بعد فى ملحمة إيلوزيس التى نحن بصددها.

وقد يتساءل البعض عن مدى جدوى هذه الطقوس، لكن بعض العقائد نجحت فى جعل الإنسان يُقبل على الحياة بصدر منشرح. ويتقبل الموت بكثير من الأمل. ويدون أن يُصدم فيها العباد، بمشاهد وطقوس، تقشعر لها الأبدان. ومعْ ذلك، فالرأى الآخر فى هذه القضية كان أحد الأسباب، التى جعلت هذه العقيدة سراً وحكراً على المؤمنين بها، والذين لابد أنهم أفلحوا فى مشاهدتها بقدرة تركيز ذهنى معين، والغوص فى حالة من التنسك والزهد، يفقدان تلك المشاهد إثارتها غير الروحية بالنسبة للمؤمنين بها. ولاننسى فى النهاية، إن القضية قضية إيمان وتعود، وتراث تتناقله الأجيال الإنسانية بشكل أو بآخر قد تستهويه نفوس المؤمنين بالعقائد ذات القربى.

فهذا كليمنسو الإسكندرانى Clement D'Alexandrie، تستهويه فكرتا الثالوث المقدس، الرؤية الإلهية فى شريعة إيلوزيس، فيصف لنا الأسرار المسيحية، فى نهاية القرن الثالث بعد الميلاد، مستخدماً الترمونولوجيا الإيلوزيسية قائلاً: «لقد تكشفت لى رؤية إلهية من السماء، ومن الله. حيث طهرتنى تلك الأسرار، وبدا لى الكاهن الأعظم، الذى يكشف عن الأسرار المقدسة. إنه الإله نفسه»[43]. فتحية منى اضطرارية إلى تلك العقيدة المنافسة لعقيدتنا Culte rival، والتى حاربها أمبراطورو المسيحية.

هذا وقد منع الأمبراطور الرومانى ڤالنتين Valentine فى عام 364م الطقوس الليلية، لكن قنصله فى اليونان ناشده أن يستثنى من ذلك الحظر، عقيدة الإيلوزيس، التى بدونها - على حد قوله - لن تكون الحياة فى اليونان،

(43) Ibid.,

جديرة بالحياة. ومن ثم بقيت هذه العقيدة، حتى انتشار ديانة الخلاص الجديدة، الديانة المسيحية. وبنهاية القرن الخامس الميلادى، لم يبق من طقوس الإيلوزيس شيء يذكر.

الزهد والتربية الروحية فى العقيدة الأورفية:

هذه المصادر السالفة الذكر بجانب الأورفية فى حد ذاتها كحركة دينية إصلاحية صوفية، كانت لها أهداف أخلاقية وتربوية لايمكن الوصول إليها، إلا من خلال الطقوس العملية التى حددتها. فالأورفية أقرت فى جوانبْ معينة نهجاً تربوياً يسكله المؤمن بها دون أن يتجاوزه. ومن وصاياها التمرن على الصمت والقدرة على الاستماع، والاستفهام. وهى سنة يبدأ بها المستجد فى العقيدة لمدة محددة، قبل المشاركة فى الحوار. وقد ظهرت هذه السنة بشكل واضح فى تعاليم الفيثاغورية.

أما متطلبات الجسم من الغذاء فهى إحدى الركائز الأساسية التى تهتم بها الأورفية. فمن المحظورات، نجد الاقتناع عن ارتداء كل ما من شأنه أن يمت بصلة للأصواف أو الجلود. مفضلين اللون الأبيض فى الزى. وهذا الأمر له علاقة بالمحظورات الغذائية من لحوم وكافة المشتقات الحيوانية. ويعلل أتباع العقيدة هذه النزعة النباتية، بأن تعاليم أورفيوس نفسه، كانت تدعو الناس إلى الزهد، والامتناع عن أكل لحم الحيوان المقتول (Phonoi). وهو يعنى بشكل آخر، الأضاحى التى كان من عادة العقائد الدينية السرية فى ذلك الوقت، أن توصى بتقديمها قرابين للآلهة. فالزهد فى لحم الحيوان القتيل، يعنى وفقاً لمفهوم التعليم الدينى الأورفى، الامتناع عن أكل أو الانتفاع بكل ماله علاقة

بالحياة. وذلك مما يوحى بمعارضة ضمنية للتقاليد الدينية الشائعة فى المجتمعات السياسية السائدة فى ذلك الوقت، والداعية إلى إقامة علاقة بين الآلهة والعباد من خلال الأضاحى.

هذا ويسجل لنا التاريخ اليونانى، أن أول أضحية ساح دمها فى سبيل إرضاء الآلهة، ترجع إلى بروميثى[44] Promethée، الذى قدم ثوراً قرباناً، فى سبيل المصالحة بين الآلهة والبشر. فكانت هذه الحيلة من جانب بروميثى، السبب فى تحديد النظام الغذائى الذى ميز بين الآلهة والبشر. حيث أصبح وفقاً لهذا التقليد، أكل اللحوم من نصيب البشر، أما الآلهة فمن نصيبها رائحة الشواء، والدخان المتصاعد من احتراق الشحوم. هذا الاعتقاد القديم رفضه الأورفيون، فكانوا بذلك رافضين للنظام السياسى الدينى فى عصرهم.

ومن التعاليم الرئيسية للأورفية الإيمان بفكرة تناسخ الأرواح Incarnation، وهذه الفكرة نجدها واضحة عند المذهب الفيثاغورى، الذى يعد أبرز مد فى القرن الخامس قبل الميلاد للأورفية. كما نجدها فى فلسفة أفلاطون القائمة على فكرة خلود النفس، ودوران عجلة الزمن ومسيرة التطهير، ثم تجسد النفس من جديد. وهو الأمر الذى تقوم عليه نظرية المعرفة. إذ أن فكرة «المعرفة تذكر والجهل نسيان»، تقوم بالدرجة الأولى على اعتقاد النحلة الأورفية فى عودة الروح. وهى الفكرة ذاتها، التى يراها أفلاطون سبباً فى

(44) بروميتى Promethée، هو أحد التيتان وفقاً لأسطورة الخلق عند هزيود. وتقول الأسطورة إن ابنه دوكاليونDeucalion البطل الشهير فى ذلك الزمان، كان سبباً فى استمرار الجنس البشرى بعد حدوث الطوفان الهائل الذى غمر المعمورة.

تذكر النفس للمعارف التى كانت قد عاشتها من قبل، قبل صعودها وتحررها من الجسد.

فالنفس أو العقل، وكلاهما ذوا قرابة خاصة، كلما ترقت فى الحياة العقلية، كلما تحررت من المحسوسات، وعادت لها القدرة على تذكر ما كانت قد تعلمته من قبل. هذا ومن خلال المصادر التاريخية المختلفة، ومنها الأفلاطونية بالدرجة الأولى، نجد للنفس مسيرة يمكن تحديدها على النحو التالى: بمجرد وقوع المنية تهبط نفوسنا إلى هاديس أى عالم الجحيم والموتى. لكن الطريق الذى تسكله النفوس كما جاء فى محاورة فيدون Phedon، وجورجياس Gorgias، لم يكن طريقاً سهلاً. بل هو طريق شائك ومتشعب. وقد جاء فى محاورة الجمهورية أن الفرز الأولى يتم بتوجيه الصالحين إلى اليمين، بينما يسير العصاة إلى اليسار.

نصوص مختارة من الأورفية

(تسابيح أورفية Hymne Orphique)

I

سأتوجه بحديثي إلى أولئك الذين يستحقون هذا الإلهام. عليكم أن توصدوا الأبواب في وجه كل من لاينتمي لعقيدتنا السرية، وبدون تمييز. أما أنت ياموزى[45] Musse يا ابن البدر الساطع، فعليك أن تعيرني انتباهك، فأفصح لك عن الحقيقة. وحتى لاتحرمك الأفكار - التي سبق لها أن استقرت في قلبك - من الحياة الثمينة. عليك أن تتأمل في خلق الله، وأن تتقرب منه. عليك تركيز كل القوى الذهنية لديك. وأن تتقدم بثبات عبر الممر الضيق الوحيد، وأن تتبصر الإله الوحيد للعالم. إنه أحد، إنه موجود من ذاته، وكل شيء صدر عنه وحده. إنه يجوب الكون ويرقب الجميع دون أن يراه أحد، (بالرغم) من أنه هو الذي يمنح الجميع السعادة، ويحملهم الشقاء، والحرب الدموية، والآلام المبرحة. ليس كمثله شيء وليس له ثانٍ. أما بالنسبة لي فإنني لا أراه، لأن هناك ضباباً يحجبه عن بصري. ولأن عيونَ البشر ليست سوى أحداق فانية، غير قادرة على إدراك زيوس سيد الكون. المستند على السماء الثابتة، مستوٍ هناك على عرشه الذهبي. يسير على الأرض، وتمتد قدرته

(45) موزى Musée أحد معاصري أورفيوس الذين قدر لهم أن يولدوا في أثينا. لكنه عاش زمناً معه في تراقيا مصدر الشعر اليوناني.

الهائلة فى كل إتجاه حتى حدود المحيط الذى تهتز حوله الجبال العاتية، والأنهار، وأعماق البحار، وأمواجها الزرقاء المتوجة بالزبد الأبيض.

II

سأتوجه بحديثى إلى أولئك الذين يستحقون هذا الإلهام. أما أنتم يا من تكفرون بأسرار العقيدة، عليكم أن تصموا آذانكم، وأن تتهربوا من أوامر القانون الإلهى المفروضة على الجميع. ومع ذلك، عليك أنت ياموزى يا ابن البدر الساطع، سأوحى لك بالحقيقة، حتى لاتحرمك الأفكار - التى سبق لها أن استقرت فى قلبك - من الحياة الثمينة. عليك أن تتأمل فى خلق الله، وأن تتقرب منه. عليك تركيز كل القوى الذهنية لديك، وأن تتقدم بثبات عبر الممر الضيق الوحيد. عليك أن تتأمل فى الخالق الوحيد للكون. الإله الذى لايعتريه الموت... إنه وحده الإله الحائز على كل الكمالات. وبه وحده كل شىء يصل إلى تمامه. إنه يجوب الكون دون أن يراه أحد بغير قوة العقل وحدها. وهو لايكشف للبشر عن سوء يعقب سعادتهم (ومع ذلك) فالاعتراف بالذنب، والمحبة تصاحبهم تماماً كما تصاحبهم الحرب، والطاعون، والآلام المبرحة. ليس كمثله شيء وليس له ثانٍ.

وأنت ياموزى، لو كنت تراه لأبصرت كل شىء بدون عناء على سطح الأرض. أما أنا فسأنبهك عندما أدرك آثار الله العظيم ويده القادرة. فأنا لم أره بعد، لأن عقبة وحيدة تمنعنى من رؤياه. إنها سحابة تحجبه عن أبصارى. ومع ذلك، فبالنسبة للآخرين هناك عشر سماوات طباق تحجبه عنهم. وفى الحقيقة ليس هناك من البشر من حظى برؤية سيد البشر عدا نفرٍ من ذرية من

عرق الكلدانيين[46]. لأنهم كانوا يعرفون مسيرة الشمس . وحركة السماء حول الأرض. وكيف استكملت السماء ثورتها الدائرية المنتظمة حول محورها . إن الإله هو الذى يتحكم فى الرياح فى مناطق الهواء ، والتيارات البحرية . فيظهرها فى ثورة من العنف وتفجر من النار .

إنه يستند من جديد على السماء الهائلة . مستوياً على العرش الذهبى ، تلامس أقدامه الأرض ، وتمتد قدرته الهائلة حتى الحدود المترامية للمحيط . يرتجف فى غمرة غضبه قاطنو الجبال من أعماقهم ، غير محتملين قوته وعنفه . إنه ذات إلهية محضة ، وهو يقوم فى نفس الوقت بكل ما يُريد على الأرض وفقاً لمبدأ الغاية والاعتدال . تلك كانت لغة الأقدمين ، وهكذا قدمه ابن الغابات ، بعد أن حفظ عن ظهر قلب القانون المزدوج . (أما أنا) ، فليس لى من سبيل قويم لمحادثته ، سوى أن ترتعد أطرافى وتناجيه روحى . إنه يهيمن على كل شىء من علٍ . فارضاً قانونه (الإلهى) قائلاً : تقدم فى خشوع يابنى ، وتكتم السر ، واستسلم لوحيٍ ينساب فى قلبك .

III

يا إله الأثير والجحيم . يا إله الأرض والسماء . يامن تهز برعودك العنيفة مجمع الآلهة فى الأوليمب . يامن ترتجف فى حاضرته الملائكة Les

(46) الكلدانيون Chaldéens ، هم الجنس السامى الذى عاش على ضفتى دجلة والفرات . ولعل فى الفقرة إشارة إلى النبى موسى ، وكيف أنه كلم الله. لكن هذه الفقرة مثيرة للشك ، وقريبة من التزوير . وقد تكون من دس الشراح اللاحقين .

Daimones ، يامن يهابه مجلس الآلهة . يا من لك وحدك تخضع الأقدار[47] . كل شيء يقع بمشيئتك . يا من لم تعره الموت ، أنت الأب والأم ، وأنت من تهتز بغضبه كل الموجودات . يامن تسخر الرياح وتكسو السماء بالغيوم .

يا من تشق فى الأثير الشاسع قنوات من النور بومضات بروقك . لقد أيقنت أن الكواكب والنجوم تسير بفضل نظامك الكونى الثابت فى انسجام . فمن عند عرشك المشع جاءت الرسل بأمرك ، برسائلك (السماوية) لتقصى كل ما يقوم به البشر[48] . ربيعك يتجدد فى تألق بزهوره الأرجوانية ، بينما يحل شتاؤك فجأة ببرده المكسو بالضباب ، وأنفاس الإله بروميوس[49] Promios ، محملاً بنشوة (خمور أعياد باخوس) ، موزعاً ثمار الخريف ، مقلداً الإله لقب سيد الكون غير القابل للفناء ، الخالد . إنه اسمه الشائع بين الخالدين . أيها الإله يا أعظم الآلهة .

---

(47) فى النص الفرنسى نجد الجملة على النحو التالى : "toi à qui obéissent les parques" الكلمة الأخيرة من هذه الجملة تعنى فى الميثولوجيا اليونانية القديمة «آلهات الجحيم» والموت. حيث تروى لنا إحدى الأساطير اليونانية أن كل واحدة من إلهات الجحيم الثلاث (كولوثو Colotho ، لاشيزيس Lachésis ، وأتروبوس Atropos)، تعمل على نسج ، وخرق خيوط حياة البشر . والمقصود هنا من الناحية الميتافيزيقية «الموت والحياة» . ومع ذلك فنحن نفضل ترجمة كلمة Parques بالمصير أو المقادير ، وهو المعنى الأدبى لهذه الكلمة .

(48) مع أن كلمة (السماوية) من إضافتنا لتوضيح المعنى ، إلا أنه علينا ألا ننسى أن الترجمة الفرنسية (الفقرة الرابعة) منقولة عن تدوينات كليمنسو الإسكندرانى مما يشتم فيه رائحة الفكر المسيحى .

(49) بروميوس Bromios ، أحد الأسماء الشخصية للإلهة باخوس Bacchus . وهو بجانب ذلك يمثل عيدا من الأعياد يحتفل به اليونان فى فصل الربيع . ومن الجدير بالذكر ، أن هذا العيد قد جاء من تقاليد مصرية قديمة . إنه عيد «شم النسيم» . ويحتفل به المسيحيون حالياً على أنه «عيد الفصح» Le Pâque عيد الربيع .

IV

ياهليوس، يامن تسمى أيضاً ديانيسوس، إنك أنت وحدك الإله زيوس. أنت وحـدك الإله أوركـوس Orcus ، أنت وحـدك هليـوس. أنت وحـدك ديونيـسـوس، أنت الإله الأوحـد بين الجـمـيع، فلم أدعـوك إذاً بكل هذه الأسماء؟

V

أتوسل إليك باسم السمـاء، أتوسل إليك بملكوت الله القـوى العظيم، أتوسل إليك بصـوت أبيك، هـذا الصـوت، الذى صـدر عنه ولأول مـرة وبإرادته، عندمـا خلق العـالم، أتوسل إليك بالمبدعين الأبديين للخـالدين : النار، والماء، والأرض، والسـمـاء، والقـمـر، أتوسل إليك باسم الشـمس فانسى Phanse القوى، وباسم ظلام الليل الحالك.

VI

هذا ما فعله الأب الكونى فى أغوار الظلام:

لقد احتوى جسد زيوس بكامله «الارتفاعات الشاهقة والمضيئة للأثير فى السماء الشاسعة. والاتساع غير المحدود للبحر العقيم، وللأرض المباركة، (كما احتوى أيضاً) المحيط العظيم. وجوف الكون[50] Le Partare، وأعماق

(50) كلمة Tartare أو Tartaros ، تعنى فى الميثولوجيا اليونانية أعماق الكون. وهى تقع فوق الجحيم بمسافة تعادل الفضاء الممتد بين الأرض والسماء هذا وتروى لنا الأساطير اليونانية، أن الإله ريوس يتوعد الآلهة التى تخالف إرادته بأن يلقى بها فى الترتار أى جوف الكون. والترتار تعنى الجحيم، أو المكان الذى يُعاقب فيه كبار العصاة والمجرمين.

الأرض، والأنهار والبحار بدون حدود. وكل ماعدا ذلك، كل الخالدين الآلهة والملائكة Les Déeses التى تعيش فى النعيم. كل ما ولد وكل ما سيولد. فقد نما كل شيء فى بطن الإله زيوس.

إن زيوس إله الصواعق هو الأول والأخير. زيوس هو الرأس، وهو الوسط، وهو أصل كل الأشياء. زيوس من جنس ذكر. إنه بكر خالد، وعليه تستقر الأرض والسماء المزينة بالنجوم. زيوس هو نفخة الكون، إنه اضطرام النار غير القابلة للخمود، إنه أعماق البحر، إنه السماء والقمر. زيوس هو الملك، وهو المبدأ الأول لكل شيء. إنه الجسد الملكى الوحيد، الذى يتحرك فيه كل شيء، النار، والماء، والأرض، والأثير، والليل والنهار. لقد خلق الأنسال الأولى، وإيروس Erôs ذا القوة المثيرة للإعجاب. لقد فعل كل ذلك لأن كل شيء متضمن فى جوفه العظيم. إنه الجسد الذى يظهر رأسه ومحياه العجيب للأبصار فى صورة السماء المتفجرة بالحسن. والتى تتدلى منها بغزارة الشعور الذهبية للمذنبات الساطعة متعة للناظرين.

وفى كلا الزمنين يحمل الإله على رأسه قرنى ثور ذهبيين، إنهما الشرق والغرب اللذان يمثلان طريقى آلهة السماء. عيناه الشمس والقمر اللتان تتصدرانه. وعقله الأثير الملكى الخالد الذى لايعرف الزلل، وبفضله يسمع ويراقب كل شيء. يفعل ذلك بدون (لفظ) ولاصوت، ولاضجيج، ولاحتى همس يتنامى إلى أسماع زيوس. إن الإله العظيم هو ابن كرونوس Cronos. هكذا تبدو هامته الخالدة. هكذا يبدو عقله. أما بالنسبة لجسده، فهو يشع كالنار التى لاحدود لها. إنه راسخ، ثابت جليد إلى آخر حدود القوة. أما

أكتافه وصدره وظهره الشاسع فهى تمتد على مدار الهواء اللامتناه، مدفوعة بأجنحة تجعله يحلق فوق كل شيء ويحيط به. أما بطنه المقدسة فتمثلها الأرض أم الجميع، ذات قمم الجبال الشاهقة. أما الحزام الذى يحيط بها، فهو صنيع أمواج البحر العاتية. ذات الهدير الهائل الصادر عن تلاطم العناصر السائلة. أما أنحاؤه اللامتناهية فهى تختلط بأحشاء الأرض. بجوف الكون، الفضاء Le Tartare، والحدود القصوى للأرض. وهكذا، فبعد أن غطى الإله كل شيء بالظلال، عاد وعرض كل شيء من جديد فى ضوء بهيج ينبث من أحشائه المقدسة. . .

الفصل الثاني

شباب الفكر اليوناني

الكوسمولوجيا اليونانية : (أو المرحلة الطبيعية)

المرحلة الثانية لتصور الألوهية فى تاريخ الإغريق، كانت مرحلة الدين الطبيعى . وقد بدأت هذه المرحلة مع بداية نشأة المدرسة الأيونية، التى تعتبر ملطية أكبر مُدنها، والتى بدأت بحياة طاليس Thales . فقد شهد مفهوم الديانة فى هذه المرحلة تطوراً نسبياً متناقضاً مع المفهوم الأسطورى، وكان ذلك أقل ما يمكن أن يعزى لهم من عناصر إيجابية فى مجال التطور الفكرى فى هذه الحقبة من الزمن. وهذا ما دعا أرسطو إلى القول: إن طاليس هو الذى نقل التفكير اليونانى من الميثولوجيا إلى الفلسفة .

نعود إلى القول : إن المرحلة الثانية فى التفكير الدينى عند الإغريق القدامى، كانت المرحلة الطبيعية فإذا كانت القضية الأساسية فى المرحلة السابقة، أى ديانة الأساطير - تحدثت من خلال هوميروس وهزيون وأرفيوس عن آلهة تحمل أسماء الكون، مثل الأرض، والسماء، والنجوم والظواهر الطبيعية الأخرى فلأنها كانت تولى الأهمية الأولى فى التركيز العقلى على

الجانب الميتافيزيقى، ونعنى بذلك الجانب الذى كان يمس الآلهة وليس مسمياتها.

إذاً فأول الفلاسفة الطبيعيين كان طاليس، أول الحكماء السبعة[51]. وقد قال بالماء كأصل أول لكون، لاعتقاده أن الأرض تطفوا فوق الماء. وما يهمنا فى تفكير طاليس، هو الجانب الدينى، فهو يعتقد أن كل شىء تقطنه الآلهة، وقد جاءت هذه الفكرة عنده انطلاقاً من حركة الأشياء الذاتية كما كان يعتقد.

---

(51) جاء ذكر الحكماء السبعة لأول مرة عن طريق أفلاطون فى محاورة بروتاچوراس، عندما تم الاستشهاد بحكمتهم فى التمييز بين الخير والشر، والحق والباطل، وفيما يمكن للإنسان أن يكون خيراً أم لا. والحكماء السبعة هم : طاليس من مدينة ملطية Thalèsde Milet وبيتاكوس من ميلين Pitacos de Mytilène، وبياس من برين Biass de Priene، وصولون من أثينا Solon، وهو المتفق عليه من كل المؤرخين، ثم كليوبول من لندوس Cléobul. وميسون Mison من كيتى، ثم شيلون Chilon من لقدمونيا فى أسبرطة. وقد أجمع هؤلاء الفلاسفة - كما تقول المحاورة - على الإيمان بالثقافة القدمونية، على اعتبار أن قدمونيا Lacédémone كانت من أشهر المدن الإغريقية قدماً وأصالة فى التفكير الفلسفى، كما كان للسفسطائيين وجود فيها أكثر من أى مكان آخر. هذا وتذكر لنا المحاورة كيف اجتمع هؤلاء الحكماء السبعة وأهدوا إلى أبولون - إله الضياء وابن زيوس العظيم - باكورة حكمتهم، والتى ظلت محفورة على معبد دلفى وهى : «إعرف نفسك بنفسك. ولاشيء أكثر من ذلك» Connais-Toi toi-Méme et Rien de Prop. هذا ويروى عن الحكماء السبعة روايات متباينة عن الأسباب التى جعلت منهم حكماء. حيث يقال عن طاليس أنه أحس بخطر غزو الفرس، فنصح المدن الأيونية بالتحالف، فكانت هذه النصيحة السياسية سبباً فى ذيوع شهرته كأحد الحكماء السبعة. أما صولون Solon، فقد جاءت حكمته من تشريعاته الداعية إلى تنظيم المجتمع فى صورة مؤسسات ديمقراطية - (راجع محاورة «بروتاچوراس» طبعة جارينى فلاماريون. باريس 1967 صفحة 73).

وكأنه يخلط بذلك بين الآلهة والنفس التى تحرك الأشياء. فللأشياء جميعها أنفس تُحركها. فالمغناطيس مثلاً نفس لأنه يجذب الحديد. خلاصة القول إن تفكير طاليس يقوم على جانب ميتافيزيقى لايمكن تجاهله، وهو أن كل شيء فيه حى، ولكل شيء نفس تحركه، وقد جاء هذا التحليل بناءً على رؤية أرسطو فى كتاب النفس. ومن هنا قيل عن طاليس إنه الفيلسوف الذى أنزل آلهة الأساطير من عليائها ليجعلها تسكن الأشياء. وهذه الخطوة لها اعتبار خاص ومزدوج فى تطور الفهم الإنسانى: فهى من ناحية أعادت للفكر وحدته باستبعادها ثنائية الوجود القائمة على الفصل بين الفيزيقا والميتافيزيقا، إذ كأنه يريد أن يقول: إن الوجود عملة لها وجهان. ومن ناحية أخرى، حصرت هذه المبادرة التفكير العلمى فى أُطر محدودة، يسهل على العقل تناولها خطوة خطوة، بدلاً من الضياع فى عالم الميتافيزيقا اللامتناه، وهى دعوة بدورها إلى النهج العلمى الداعى إله الانطلاق من الجزئيات للوصول إلى الحقائق، أى الكليات.

ويتناول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل، تحليل فكرة الماء عند طاليس كأصل للكون، مقارناً إياها بما ورد فى التوراة، قائلاً: «ومن العجب أنه نُقل عنه أن المبدع الأول هو الماء... فذكر أن من جمود الماء تكونت الأرض، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل عن الأثير تكونت الكواكب... وفى التوراة السفر الأول مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى، ثم نظر إليه نظرة هيبة فذابت أجزاؤه، فصارت ماء، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه السموات، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض، ثم

أرساها بالجبال. وكأن طاليس الملطى، إنما تلقى مذهبه من هذه المشكات النبوية. والذى أثبته من العنصر الأول الذى هو منبع الصور الشديدة الشبه باللوح المحفوظ المذكور فى الكتب الإلهية»[52].

ولكى نجمل ما سبق، نقول: إن طبيعيي أيونيا اتفقوا فى تفكيرهم فيما يُخالف ألكوسمولوجية الهزيودية، على اعتبار أن الأولوية فى تفكير هذا الأخير تنصب على الجانب الميثولوجى، بينما تفكير الطبيعيين الأوائل يأخذ فى الاعتبار المسميات الطبيعية للآلهة فى المقام الأول (مثل: الأرض، السماء، الماء)، وكأنهم بذلك يرفضون إضفاء صفات على الآلهة لاتصلح إلا للإنسان وأخلاقه. وهذا ما أعطاهم الميزة أن يكونوا الطبيعيين العقليين الأوائل، فلم تعد كلمة البحر، ولا السماء، ولا الأرض، ولا الأثير تمثل فى تفكيرهم على أنها آلهة، بل إنها أشياء أو أجرام تشترك فيما بينها فى كل الأشياء المحيطة بها. ومع ذلك فالعنصر الإلهى - وإن لم يكن هو كل شيء فى تفكير هؤلاء الطبيعيين باقٍ فى تصوراتهم الدينية بشكل أو بآخر. وهذا ما يؤكد على احتفاظ الكوسمولوجيا الأيونية بطابع اللاهوت.

هذا ومع التوجه إلى فهم العالم بنظرة جديدة تدعو إلى التعامل معه كعالم طبيعى مقنن بقوى غير مرئية تكمن وراء ظواهره الطبيعية المتباينية وغير منفصلة

---

(52) الشهرستانى: الملل والنحل. مطبعة حجازى، الجزء الثانى القاهرة 1948 ص 242 ومابعدها. (نص منقول عن د. أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص 55.

- Histoire de la philosophie. éd. Pléade (Gallimard) Tome 1. 1969. p.415.

عنه، نجد من بين الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، انكسمندريس (610-546) قبل الميلاد، والذى كان له فضل فى هذا التحول من مرحلة الأساطير إلى مرحلة التأمل العقلى الطبيعى للكون. فقد كان هذا الفيلسوف بمفهومه لمبدأ اللامتناه للكون أعظم الفلاسفة الأيونيين، وأكثرهم شهرة وأثراً. حيث كان جهده منصباً على البحث عن الحقيقة وراء هذه الظواهر المادية المحسوسة المتباينة وغير المستقرة. كما استبعد من تفكيره تأثير الأعراف والثقافة الهيمورية القائمة على الأساطير، وراح يلتمس الحقيقة فى اللامتناه، وهى فكرة عقلية كلية. فاللامتناه L'infini هو «المادة الأولى للأشياء الكائنة، وهو الأصل الذى تستمد منه الكائنات وجودها، وهو الذى تعود إليه عند فنائها» هذا ومن الصفات الجوهرية للانهائى صفة الأزلية والأبدية.

لقد ارتبط فى أذهان الشراح العلاقة الوطيدة بين التفكير العلمى، الذى يستند على التعامل مع المادة بمفهومها الفج القديم، ومفهوم الإلحاد، وعدم الإيمان بقوى غيبية غير مادية. ومن هنا أصبح مفكرو هذه المرحلة باعتبارهم يفسرون نشأة الكون بمادة أولى، فلاسفة ماديين جاحدين، وهذا الأمر سننظر له بعد حين. أما العلاقة التاريخية بين هؤلاء الفلاسفة فهى تنشأ من حيث أن ثلاثتهم من الملطيين الأوائل. وهم طاليس، وأنكسمندريس، وأنكسمنس، ثم فى المقام الثانى نجد هيراقليطس، أما فيثاغورث، زينوفان فإنهما يتوسطان بحكم العمر بين أنكسمانس وهيرقليطس، لكنهما كانا من المغتربين عن مدينة ملطية حتى سقوطها على يد الفرس. ومع ذلك كان تأثيرهما بالغاً فى غرب اليونان، وبالتحديد فى اليونان الكبرى، وهى المستوطنات اليونانية التى نشأت فى جنوب وجنوب غرب إيطاليا. وقد مرت مرحلة تقدر بأربعين سنة تفصل

بين سن النضج عند طاليس، وبين المقَدر لأنكسيمانس Anixmène . هذه الفترة لمع فيها اسم أنكسمندريس Anaximandre أما بالنسبة لهيراقليطس Héraclite ، فقد ولد فى وقت كان قد أوشك فيه أنكسماندريس على الموت، وفى الوقت الذى يعيش فيه أنيكسيمانس فى ذروة لمعانه الفكرى، وهو نفس الفترة التى اختار فيها زينوفان Xénophane حياة الاغتراب بعيداً عن الوطن.

كان طاليس يعلم طلبته أن مبدأ كل شيء هو الماء، أما أنيكسيمانس فاعتقد أن ذلك المبدأ هو الهواء، بينما رأى هيراقليطس أن النار هى أساس التكوين، وكان أنكسيماندريس قد سبقه فى الدعوة إلى الإيمان بأنه لا شيء محدود ومتناه يمكن اعتباره نقطة بداية التكوين، ومن ثم دعا إلى ما يسمى باللامتناه Non-Fini Apeiron كأساس للكون، وهذا يعنى فى اعتقاده أن الوجود موجود منذ الأزل ولابداية أو نهاية له.

ومن الجدير بالاعتبار، أنه لا أحد من هؤلاء الطبيعيين اختار الأرض أو التراب كمادة أولى للكون، وبالتالى بقيت هذه الميزة من خصائص علم التكوين الهيزيودى. فقد طرح هذا الأخير الأرض بصلابتها أصلاً للكون، فى مواجهة الفلق اللامتناه للخواء Fente Alismatique de Chaos، وهو اختلاط عناصر المادة قبل التكوين. فقد روى لنا هزيود كيف أنه عن طريق إله الحب والرغبة إيروس Eros، أنجبت الأرض السماء Ouranos، وهو العنصر الذكر الأول فى الميثولوجيا الهيزيودية، والذى بدوره ضاجع والدته (الأرض)، فأنجب منها بقية الآلهة التى نشأ عنها كل شيء[53].

---

(53) *Ibid.*, p. 415.

لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين حس مشترك، ومرحلة نضج يمكن اعتبارها مرحلة إصلاح ينظر إليها على أنها أكثر تقدماً فى مجملها من الناحية العلمية عن مرحلة الأساطير السابقة، ومتعارضة مع نظرية تكون العالم Cosmologie عند هيزيود، وهذا أمر طبيعى، فمن أسباب حركة الإصلاح هذه تأثرهم بفكرة التكوين عند الشرقيين مع شيء من التصرف لم يخطر على بال هزيود. ولهذا الاجتهاد استحق هؤلاء الفلاسفة اسم الفلاسفة الأوائل، أى المفكرين العقليين الأوائل. إذ لم تعد بالنسبة لهم الأرض والسماء والبحر آلهة بقدر ما تعنى أشياء محصورة، أى أنها كتل تدخل فى تكوين كل الأشياء المحيطة بها.

ومع ذلك، فهذا التطور الفكرى لم يخرج هؤلاء الفلاسفة من دائرة الإيمان بعناصر ميتافيزيقية. فلا ماء طاليس، ولا هواء أنكسيمانس، ولانار هيرقليطس، ولا أبيرون أنكسمندريس تخلو تماماً من الألوهية، أو تفقد عناصر القدسية. ولعل من أشهر مقولات هيرقليطس كما يقول أرسطو إن كل شيء ملىء بالآلهة. أما أنكسمندريس فقد عزا لمبدئه الأبيرون جملة من نعوت الثناء التى لا تتناسب إلا مع مقام الألوهية، والتى منها: لايولد ولايموت، دائم أزلى، خالد لايفنى، محيط بكل شيء ولا نهاية له[54]. وهكذا نلاحظ أن تطوير هؤلاء الطبيعيين الأوائل لأفكار هزيود، لايعنى على الإطلاق أنهم ذهبوا بتفكيرهم العلمى إلى تجريد الكون من قدسيته. ولعلهم كانوا يسعون من وراء ذلك إلى طرح قضيتين أساسيتين، أولهما: رفضهم القاطع لتخيل تولد عنصرى Genèse لما هو كائن منذ الأزل. وثانيهما: عدم تقبلهم عقلياً لفكرة إحلال آلهة لها صفات وأخلاق البشر فى ظواهر طبيعية كالماء، والهواء

---

(54) *Ibid.*,

وغيرها، وهى تصورات تبدو بدائية بالنسبة لعصرهم، ومرحلة تطورهم العقلى.
إذا نستطيع القول : إن الاحتجاج الرئيسى لهؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، كان ضد أنساب الآلهة La Théogonie، وتشبيههم L'Anthropo-Morphie بالظواهر الطبيعية والبشر. ومع ذلك، فهذا الاحتجاج لم يمنع تصورهم للكون الطبيعى، من الاحتفاظ بجوانب آلهية مماثلة لما ورد فى لاهوت زينوفان على سبيل المثال. ومن ثم لابد فى اعتقادنا من تحاشى أى فصل بين عالم اللاهوت وعالم الطبيعة عند هؤلاء الفلاسفة، لأن العنصر الإلهى المعنى فى الأمر لا هو روح بالمفهوم الساذج، ولاهو مادة بالمفهوم الفج، وإنما هو عنصر محايد قد يكون مزيجاً من النقيضين.

هيراقليطس الأفسى Héraclite D'Ephèse

حياته وأسباب غموضه :

يُعد هيراقليطس من مشاهير الفلسفة اليونانية، وهو المتميز بينهم فى كونه لاينتمى إلى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل بسبب تفكيره الفلسفى والإنسانى، ولا إلى الفلاسفة الأيليين، بسبب تفكيره القائم على التعدد، والتغير، والحركة فى الكون مما يمكن أن يوصف بالقلق الوجودى. وهو أول فيلسوف عاش خلال القرن السادس قبل الميلاد مشكلاً تياراً جديداً فى الفكر الإنسانى أثر تأثيراً بعيداً، ومناقضاً فيمن عاصره من أمثال بارمينيدس، وتأثيراً بالغ الأهمية فى فلاسفة المثالية الألمانية فيما بعد، وعلى رأسهم هيجل.

عاصر هيراقليطس أواخر النهضة الأيونية، وشهد انهيارها. وكان ذلك فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد. عصرئذ كانت أيونيا خاضعة بالكامل للفرس منذ عام 546 ق.م. ويعتقد إميل برهييه E. Brehier أن «هيراقليطس شهد ثورة المدن الأيونية التى وحدت صفوفها جميعاً خلا أفسس، لتكافح السيطرة الفارسية عام 498. وقد أنزل داريوس بها جميعاً قصاصاً مفرطاً فى قسوته. وفى وسط هذه الفواجع المدنية عاش هيراقليطس. وربما اتسم فكره تحت تأثير هذه التجارب، بذلك الطابع المتشائم»[55].

---

(55) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة. الجزء الأول (تاريخ الفلسفة اليونانية). ترجمة جورج طرابيشى. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت 1987. صفحة 73.

لُقب هيراقليطس فى وقت مبكر بالفيلسوف الغامض. وقد قال عنه سقراط حين قراءة كتابه فى الكون، والذى يعد أول كتاب يجسد الفكر الفلسفى باعتباره يخرج عن نطاق الفكر الأيونى الطبيعى المحض، ليتناول الجوانب الإنسانية، والكون بنظرة إنسانية، أقول: قال سقراط عن هذا الكتاب: «إن ما فهمته منه يعد رائعاً، أما ما لم أفهمه فيبدو أنه على نفس المنوال. لكن فهم هذا الجزء الأخير يحتاج منى إلى الاستعانة بسباح ديلوس Délos»[56].

يبدو أن غموض فلسفة هيراقليطس قد جاء من عدة أسباب موضوعية. أولها أن كتابه المصاغ فى صورة نثر، كان يخلو فى صورته النثرية غير المعتاده فى ذلك الوقت من أى أوزان شعرية كانت سنداً للأذن فى فهم شذراته واستساغتها. وكانت تلك الطريقة، إحدى أسباب صعوبة تمييز المعانى العميقة التى كان هيراقليطس يرمى إليها. فقد قال عنه أرسطو: «من الصعب على المرء أن يتعرف على نفسه فى كتابات هيراقليطس. فمن الصعب أن يميز المرء ما إذا كانت تلك الكلمة محمولة على ما سبقها، أم على ما يقع بعدها». هذا ويعزو أرسطو هذا الغموض إلى عدم استخدام الفيلسوف للقواطع، والفواصل فى كتاباته.

وبالرغم من أن هيراقليطس ينحدر من أسرة سليلة خصها أهل أفسس برعاية معبد أرتميس Artemés إلهة الخصب والتناسل والأمومة. وبالرغم من

---

(56) ديلوس Délos، إحدى الجزر اليونانية التى كانت لها شهرة دينية، وتجارية فى تاريخ اليونان.

شغل هيراقليطس منصب الكاهن الأعظم فى هذا المعبد الذى كان يعد من إحدى عجائب الدنيا، إلا أنه اعتزل الكهنوتية، وفضل حياة العزلة فى الجبال، يعيش حياة النباتيين متأملاً فى ملكوت الكون. ناقماً على كل من سبقوه من العلماء، والمفكرين، والعامة ناعتاً إياهم بأسوأ صفات الاحتقار. وقد عزا البعض هذه النقمة على بنى قومه لأصله الأرستقراطى تارة، وبسبب نبوغه، وشعوره بانحطاط بنى وطنه وسوء تصرفهم تارة أخرى، كما يعزو البعض هذا الطبع الحاد إلى ظروف التوتر فى ظل الاستعمار الفارسى، والهرج والمرج الذى عاش فيه جيله، الأمر الذى جعل مزاجه حاداً، ونظرته للوجود تتسم بالانقسام، والتضاد، وخيبة الأمل.

وقد جاء على لسان ديوجيه اللايرتى، أن هيراقليطس قال عن مواطنيه الذين أبعدوا صديقه هيرمودور Hermodore : «بمجرد أن يبلغ الأفسيون سن الرشد، فإنهم يستحقون كل احتقار، بل يستحقون قطع الرقاب، أو إبعادهم عن المدينة ليعيش فيها فقط القصر من الأطفال»[57].

أما ثانى أسباب الغموض عند هذا الفيلسوف، فهو على مايبدو سبب مقصود. فقد تعمد أن يكون كتابه مثاراً لاهتمام المتعلمين الذين يمكن لهم أن يستخلصوا منه عبراً. ودون أن يكون ممتهناً لدى الدهماء من القوم. وهذا ما جعل هذه الفلسفة تنتمى بشكل أو بآخر إلى أسلوب التعليم الفلسفى السرى ésoterique . فقد تعمد هذا الفيلسوف إخفاء أشعاره فى معبد أرتميس Artémis ، حتى يصل إليه عشاق الفكر سرياً فى وقت متأخر.

---

(57) Diog. Laërt . Op.Cit., II. p.163.

وثالث الأسباب فى غموض هيراقليطس، قد يرجع إلى عمق تفكيره، وهو الأمر الذى جعله مثار اهتمام المفكرين والفلاسفة أجيالاً متلاحقة وحتى الآن. ففى الوقت الذى تهاوت فيه العديد من المذاهب الفكرية، وانطفأ الكثير من المناهج العلمية، نجد النار التى نادى بها هيراقليطس كمادة أولى لهذا الكون منذ خمسة وعشرين قرناً لازالت تتقد مؤثرة بمتناقضاتها فى جملة من المذاهب السياسية والاجتماعية، والاقتصادية، كان آخرها المنطق الجدلى عند هيجل الذى قدم هيراقليطس على أنه أب للتاريخ ، والمادية الجدلية عند كارل ماركس التى جعلت منه أحد أكبر الماديين القدماء.

وأما رابع الأسباب فى غموض فلسفة هيراقليطس، فيرجع لمؤثرات الحقب التاريخية التى تفصل بيننا وبين عصر هذا الفيلسوف. فقد اختلطت الشذرات التى تركها لنا هيراقليطس بعدة عوامل جعلتها تتنحى فى بعض الأحيان فى معناها عما قدر لها من مقصود. فالمؤرخون وأصحاب المذاهب الدينية والفلسفية، والمعجبون بهذا الفكر الخلاق، جعل الكثير منهم يغلثه أو يستميله بطريق غير مباشر، لدعم عقيدته أو مذهبه، وهذا مانجده عند الرواقيين الأوائل Stoïciens ، وعند مفكرى الدين المسيحى المتأخرين من أمثال كليمانصو الإسكندرانى Clément d'Alexandie الذى يُظن أنه دس بعض الجمل فى شذرات هيراقليطس لدعم المسيحية، كما هو الحال بالنسبة للشذرة {51} التى جعل فيها هيراقليطس يقول : «قد ينجو المرء من النار الظاهرة بينما من المستحيل عليه أن ينجو من نار العقل (أو الله). أما أتباع المادية المعاصرون من أمثال لينين، وجوزيف ستالين، فقد جعلوا من هيراقليطس الجد الأكبر للمادية الجدلية، وذلك انطلاقاً من تفسيرهم للشذرة {30} التى تقول : «هذا الكون

مشترك بين الجميع لم يخلقه أى إله، ولا أى إنسان. فقد كان منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد. . . . ».

هذا ولم يحذ حذو مارتان هايدجر M. Heidgger أحدٌ من هؤلاء المستميلين. فقد قام فى كتابه مقدمة الميتافيزيقا بمحاولة التوفيق بين النقيضين، هيراقليطس وبارمنيدس، وذلك من خلال ترجمته لبعض الشذرات الهيراقليطيسية. فأصاب بذلك عصفورين بطلقة واحدة. فقد أبان المفهوم العميق الذى رمى إليه بارمنيدس من خلال مقولته عن الواحد L'un والسكون. ثم عزز فلسفة هيراقليطس بجمعه بين النقيضين، وهي القاعدة الأساسية عند هراقليدس. فقد وفق هايدجر بين الفيلسوفين عندما «رأى فى هيراقليطس المفكر الذى طرح بعد انكسمندريس حقيقة المشكلة، وهى علاقة الوجود بالكائنات الموجودة، فى فلسفة يبدو فيها الكائن أشبه بمن يظهر نفسه ويخفيها، بينما تبقى الموجودات غارقة فى الخطأ، وفى الضياع لأنها تشارك فى الوجود دون أن تمتلكه»[58].

تحليل كتاب الطبيعة عند هيراقليطس: (الكلمة Le Logos)

قبل أن نتحدث عن المكانة التى تحتلها اللوجوس فى فلسفة هيراقليطس، لابد لنا من معرفة ما يعنيه هذا المصطلح على وجه الدقة، فاللوجوس تعنى لغوياً عدة معان منها : اللغة، العقل، الحجة، الكلمة، وغير ذلك من المعانى التى قد لاتنتمى لهذا المصطلح بالمعنى الدقيق. ومع ذلك فترجمة اللجوس

---

(58) Jean Brun : Héraclite au (Le Philosophe de L'éternel Retour). éd. Seghers 1969. p.13.

تقتضى من الشارح أن يختار لها مدلولها المناسب لفلسفة هيراقليطس، فعندما نتحدث عن الشذرة رقم (2)، لابد لنا أن نستخدم كلمة «عقل» لدلالته على اللوجوس، وذلك تمشياً مع منطق الفيلسوف. وبذلك تكون الشذرة على النحو التالى: «. . . . ولكن، مع أن العقل (اللوجوس) مشترك بين الجميع، إلا أن معظم البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً».

إذاً فالكلمة عند هيراقليطس، هى مايشترك فيه البشر، وهذا يعنى أنها العقل. لكن «اللوجوس» تعنى معنى أعمق. فهى الملكة أو القدرة التى تدير العالم. إذ أن كل ما فى الكون يحدث وفقاً لها، وهى فى نفس الوقت مايربط بين البشر. ويقول هيراقليطس للدلالة على أن اللوجوس هى عقل العالم، أى الله : «إذا كنت لست أنا من تنصتون إليه، وإنما اللوجوس، فمن الحكمة أن تسلموا بأن الواحد L'un هو كل شىء» (شذرة 50).

لقد كرس هايدجر Heidgger عدة صفحات من كتابه، مقدمة لدراسة الميتافيزيقا، عن توضيح، وبحث أصل كلمة «لوجوس». فهو يرى أن المعنى الرئيسى لفعل هذه الكلمة ليس فعل أقول Dire، وإنما هو فعل يجنى Recueillir. ويرى أن فعل أقول يشير إلى معنى جوهرى ووجودى. أما فعل «يجنى» فهو جمع ماهو متناثر. وهكذا، فعندما تقرأ من خلال هايدجر أن اللوجوس تقول لنا : إن الكل هو الواحد، فهذا يعنى أن الواحد منفرداً، متحداً يتجمع فيه كل ما هو متناثر. هذا ويصر هايدجر على أن اللوجوس عند هيراقليطس، لا علاقة لها باللوجوس التى نجدها فى بداية أنجيل القديس يوحنا، والتى جاءت على النحو التالى – سواءً استخدمناها بمعنى فعل أم

كلمة : «فى البدء كان الفعل، والفعل كان مع الله، والفعل كان الله». ومن ثم نلاحظ مع هايدجر، الفرق بين معنيى اللوجوس فى اعتقاده. فاللوجوس الإنجيلية، هى «الكلمة» التى جاءت من النصرانية. إنها كلمة حياة الخلود والخلاص. بينما لم تكن اللوجوس عند هيراقليطس سوى الطبيعة، التى لايبدو ماهو ظاهر منها سوى الوجود المتجلى(59).

تحليل هايدجر لكلمة «اللوچوس» لم يكن عبثاً، إذ أن مفاهيم الأولوهية متداخلة فى الحقب التاريخية لعقلية البشر، واعتقاداتهم. وباعتبارها كلمة فضفاضة فهى تحتمل كل التفسيرات، بحيث يستخدمها كل على هواه. وإذا كان أحد معانى فعل كلمة اللوچوس، يعنى تجميع ماهو متناثر، فهذا يعنى أن المادة الأولى مهما اختلفت طبيعتها (ماء، هواء، نار، تراب)، فهى تعنى «اللوچوس» من حيث هى بداية نشأة الكون. هذا مع العلم أن هذا التجميع لايكون إلا بمقياس، أى وفقاً لأحكام عقلية كامنة فى الوجود.

أما قصة «فى البدء كانت الكلمة. . . .» كما جاءت فى الأنجيل، فهى تُمثل ضرباً واضحاً من ضروب تأثر اللاحقين بالأولين. فمن العبث أن يتصور المرء هيراقليطس أحد قساوسة المسيح. ومع ذلك فالاستخدام المسيحى «للكلمة» قد يبدو فى محله بوجه من الوجوه إذا كانت اللچوس تعنى العقل وليس الله. فالبدء هنا لايثير مشكلة بالنسبة لهيراقليطس، لأن العدم Le Neant هنا قد يسبق الوجود، وتتقهقر الصيرورة بصورة لامتناهية. لكن البدء فى أنجيل القديس يوحنا يثير مشكلة خطيرة ولو منطقياً. فالقول : «فى البدء

(59) *Ibid*., p.p. 28-29.

كانت الكلمة . . . والكلمة هى الله»، يعنى أن الله هو البداية، وهو أمر تنتفى معه الصفة الجوهرية للألوهية وهى الأزلية.

قصة اللوجوس عند هيراقليطس تكشف لنا عن أبعاد غير منظورة لن يدركها القارئ بسهولة، بسبب ضجيج معركة التقلبات الحسية التى تثيرها أفكاره عن ديمومة الصيرورة، وملحمة التضاد بين التطورات المادية فى ملحمة الكون، وهى أمور يسهل إدراكها سطحياً بالحواس. أما استبطانها وما وراءها لايكون فى متناول الإنسان، إلا باستخدام أداة العقل. وهذا أمر طبيعى، فلما كانت الكائنات الحية منها وغير الحية تنشأ وتندثر بمقاييس عقلية، شأنها فى ذلك شأن الكل أى الكون، فإن التقارب بيننا وبين غيرنا من الكائنات - مهما تنوعت وتقلبت ظواهرها -، لايكون إلا بذلك المقياس أى العقل. فكأن العقل الجزئى يسعى فى هذه الحالة للالتحام بالعقل الكلى. وتلك هى مسيرة المعرفة.

فاللوجوس أياً كان معناها عند هيراقليطس، فهى فى النهاية تعنى العقل، الذى لايتحدث فى النهاية سوى برموز. تماماً كما يقول الفيلسوف نفسه: «إن الإله الذى يهتف بالغيب فى دلفى، لاينطق، ولا يُخفى شيئاً، ولكنه يرمز» (الشذرة 93)، والرمز هنا هو قانون العقل. هذا ويحث الفيلسوف البشر فى مواضع مختلفة من شذراته بشأن اللوجوس، على ضرورة اتباع سبيل العقل لمعرفة الوجود. ومن هذه الإحثاثات قوله: «الفكر ملكة مشتركة بين الجميع» [13]، و «على المرء أن يتبع ما هو مشترك بين الجميع. . . . ومع أن اللوجوس (أى العقل) مشترك بين الجميع، إلا أن معظم

البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً» [15] ، أما آية العقلانية فى شذرات هيراقليطس، فتكمن فى قوله : «إن معظم الناس لايفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء، وحتى لو عرفوها، جهلوا كُنهها : إنهم يعيشون على الظاهر» [10] . وقوله : «الفكر هو أعظم الفضائل، ومن الحكمة أن يقول المرء الحقيقة، وأن يعمل بما تمليه عليه الطبيعة» [79] .

إن قصة اللوجوس عند هيراقليطس، تنفى ماديته المزعومة، وتؤكد عقلانيته، بل ومثاليته. وقد استنتج البعض مادية هذا الفيلسوف من حديثه عن الطبيعة، متناسين أن الطبيعة عنده ليست عمياء، وليست فى تقلباتها عبثاً. بل إنها تسير وفقاً لنواميس عقلية ثابتة غير مرئية، «الطبيعة يحلو لها أن تخفى نفسها» [69] . وقد اعتمد بعض الشراح فى تفسير الفيلسوف حسياً، انطلاقاً من بعض شذراته التى لابد أن لها علاقة بأحداث اجتماعية مُضجعة، انتابته خلال فوضى التقلبات السياسية والاجتماعية والأخلاقية التى داهمت مدينة أفسس خلال الاحتلال الفارسى، والتى طرد منها زميله تودور بوشاية من البعض. وأغلب الظن أن قوله : «العين أصدق خبراً من الآذان»، كان مرتبطاً بهذه الحادثة. فمن غير المعقول أن يقول هذا الحكيم ما يناقض نفسه. فهو القائل فى شذرة أخرى : «ينخدع الناس من خلال معرفتهم الحسية. . . .» [83] . وقد تفسر دعوته إلى الرؤية البصرية وتفضيلها على السمع فى تحصيل المعرفة إلى ازدرائه لتحصيل الحقيقة من خلال مايقال. وهو يشير هنا بطريقة غير مباشرة إلى أسلوب هزيود فى تجميع الخرافات والأساطير على أنها سند فى عرضه للتاريخ.

ويقول هيجل الذى جمع بين النقيضين (فلسفة هيراقليطس وفلسفه بارمنيدس) فى إطار فلسفته العقلية المثالية : «إذا كان هيراقليطس يؤكد على أنه لاوجود لأى حقيقة فى المعرفة الحسية، فلأن كل شيء فى حالة من الجريان غير المنقطع. كما أن وجود اليقين الحسى، موجود وغير موجود. . . أما العقلى، الحقيقى كما نعرفه، فهو عودة من الموضوعى كوجود حسى، مفرد، محدد وموجود»(60).

يريد هيجل من النص السالف الذكر، التأكيد على أن هيراقليطس فيلسوف عقلى. فالظاهر عند هذا الأخير لايقين فيه، بسبب حالة التغير التى تنتابه فى كل لحظة. وعليه فاليقين فى حالة الظاهر، تكمن فى جوانيته التى تعجز عن رؤيتها الحواس، بينما يمكن للعقل رصدها، وفقاً لمعاييره الخاصة.

هذا وقد طبق هيجل تفسيره هذا على وصفه حالة العقل، أو بالأحرى الألوهية، ليؤكد على أن حالة الباطن يكمن فيها وحدها اليقين العقلى، بينما حالة الظاهر نسبية الحقيقة، لأنها عابرة. ويستدل هيجل ببعض الشذرات التى منها ما يقول فيه هيراقليطس : «إن البشر آلهة فانية، بينما الآلهة بشر خالدون يعيشون فى موت البشر، ويموتون فى حياتهم»(61). وهذا يعنى فى اعتقاد هيجل، أن موت الآلهة، يعنى حياة البشر، أما الموت فهى حياة الآلهة. وبعبارة أوضح، إن الآلهى هو سمو الفكر فوق مستوى البساطة الطبيعية. وبذلك فالمعرفة التامة بالنسبة للبشر، لاتكون إلا بمفارقة عالم الحس، أى ما

---

(60) G.W.F. Hegel : Leçan Sur L'histoire De La Philosophie. Trad. P. Garniron. Éd. J. Vrin, 1971. Tome I., P.173.

(61) *Ibid.*, p. 174.

بعد الموت . ولا غرابة فى هذا التفسير ، فهيراقليطس نفسه يقول : «إن الأشياء التى لايرغبها ، ولايتخيلها البشر ، ستكون فى انتظارهم بعد الموت» [شذرة 63] . كما يقول أيضاً : «ما أعظم الموت ، وما أعظم المصير المرتبط بها» [شذرة 64] . وهذه النظرة للوجود والألوهية ، تذكرنا بنظرة المصريين حين كانوا يتعاملون مع الحياة على أنها محطة عابرة ، لاتستحق من البشر المبالغة فى الاهتمام بها . فكانت جل حياتهم مسخرة للاستعداد لحياة الآخرة ، حياة البعث .

لقد ناقش بعض الشراح هذه القضية الأخيرة ، وألحوا على تأثير اللاهوت المصرى القديم على هيراقليطس . ومن بين هؤلاء الشراح نجد تانرى M.P. Tannry ، الذى لاحظ قلة اهتمام هذا الفيلسوف بالطبيعة خلافاً للفلاسفة السابقين والمعاصرين له . وقد اهتم عوضاً عن ذلك باللاهوت ، والأخلاق ، مما جعله أكثر شغفاً بأسرار الألوهية والكون . فكان ضليعاً فى هذه المعرفة الجديدة على منطقة أيونيا ، وهو الأمر الذى دفع البعض للتساؤل عما إذا كانت مصادره فى هذا المجال قد جاءت من مصر على شكل تعاليم سرية ، أم أنه خضع بالاتصال المباشر لتأثير الديانة المصرية ؟

ويرى السيد تانرى أن الشذرة رقم [58] بشأن الحديث عن أسطورة ديونيسوس Dionysos ، تمثل قمة التأثر بالديانة المصرية القديمة . فعندما نقرأ الشذرة المذكورة التى تقول : «هاديس Hades هى نفسها ديونيسوس Hodeses le Même que Dionysos» ، نجدها تتطابق مع مقولة المصريين : «أوزيريس هى نفسها هور Oriris est le Même que Hor» . أما بالنسبة للشذرة رقم [6] عند هيراقليطس ، والقائلة : «تولد الشمس من جديد كل يوم . . . .» ،

فهى تثير فى أذهاننا الإله را Râ ، إله الشمس الذى يموت فى كل يوم ، لكنه يبسط سلطانه فى منطقة الليل التى يقع فيها ، عند أوزيرس إله الموتى ، ثم ما يلبث أن يصعد فى اليوم التالى ، ليطل على الشرق تحت اسم هور Hor[62] .

هذا ومن خلال هذا التشابه الواضح ، ومن خلال قلة المعلومات عن حياة هيراقليطس ، يعتقد البعض أنه قد سافر ، وأقام فى مصر ، أو أن تكون كتابات هيكاتى الملطى Hécatée de Milet قد أعطته أفكاراً واضحة عن العقائد الدينية لوادى النيل . ومن الأفكار المتطابقة بين الفكر المصرى القديم وفلسفة هيراقليطس فى مجال الكوسمولوجيا ، والعلم ، ما يمكن أن نراه من دور فعال للنار لدى الإثينيين . فهى لدى هيراقليطس تمثل العقل ، أو مبدأ ذكاء العالم ، والقوة المحركة . وهى فى ذلك تناظر الإله بتاح Ptah ، المعبود الأوحد فى ممفيس . الذى يُمثل العنصر النارى ، والمهندس المنظم للكون ، وقد كان للإله بتاح عند المصريين مكانته البارزة فى مُجمع الآلهة Pantheon ، تماماً كما كان الحال بالنسبة للإله هيفيستوس Héphaistos إله النار والمعادن عند اليونان .

أما بالنسبة لفكرة الحرب لدى هيراقليطس ، فهى الأخرى مستعارة على مايبدو ، من الديانة المصرية . إذ أن تصور الحرب فى هذه الديانة يجعلها بدون منازع أماً لكل شيء ، بما فيها وحدة المتناقضات . وهذا نتج بفضل الشقاق

(62) هور Hor إله عند المصريين ، يظهر على شكل صقر ، أو إنسان برأس صقر . وهور أو حورس Hours يعتبر إله السماء العظيم الذى تشكل عيناه الشمس والقمر ، وقد يبدو فى بعض الأحيان هو نفسه الشمس . هذا وينظر المصريون إلى حورس على أنه الإله الملكى من الدرجة الأولى ، أى أنه يصبح فرعون نفسه . وقد ظلت عقيدة أوزيريس تهيمن خلال الأسرة الرابعة (2425 ق.م) على مصر بكاملها (Petit Robert 2).

الناجم عن الصراع المتجدد، وغير المنقطع، والمخصاب بين الإله حورس وبين الآلهة سيت أوزيريس، وست تيفون، وبين إله الشمس وإله الظلام والليل. ومن ناحية أخرى، نجد لدى المصريين جوهراً يشبه ماهية الطبيعة البشرية، يُطلق عليه اسم كوه Khou اللامع، المضيء، المبدع. ويجسدونه على هيئة شعلة من اللهب. هذا الجوهر، يقابل عند هيراقليطس «الشعاع الشمسى المتفجر بالنار».

هذا وقد وجد هيراقليطس صورة واضحة، ومثيرة للإعجاب بعلاقة البشر بالطبيعة، واتصال نفوسهم بنفس الكون بواسطة التنسم - كما جاء فى كتاب الموتى - لدى المصريين. «إنها أنفاس الحياة التى يبثها الإله را Râ فى آجساد البشر». هذا ومحاكاة لهذه الصورة كان تعبيره (أى هيراقليطس) عن هذه العلاقة اشتقاقاً بارعاً فى قوله : «تستنشق النفوس حياتها من الإله هاديس» [شذرة 61].

أما بالنسبة للوجوس كعقل للعالم، فقد كانت حاضرة بقوة عند المصريين تحت أسم ماخيروMâ-Khero. حيث كانت تمثل الكلمة الملفوظة، والصوت الخلاق، المستلهم من الحقيقة والعدالة والعقل. وهذا نفسه ما تحدث عنه هيراقليطس كقوة منظمة للعالم، عندما قال: «تظهر جميع الأشياء فى الوجود بقوة الفعل (الكلمة) Le Verbe»[63].

---

(63) هذه المحاكاة بين هيراقليطس واللاهوت المصرى، والتى أوردها بول تانرى فى كتابه الفلسفة القديمة، قمنا بعرضها موجزة بناءً على الملاحظة رقم (45) الواردة فى كتاب : المفكرون اليونان قبل سقراط. ترجمة، وتعليق جان ڤوالكان.

Les Penseurs Grecs Avaut Socrate. Traduction, Intruduction Et Nates Par. Jean Voilquin. Éd. Garmier-Flommariou. Paris . 1964.

مما سلف ذكره، يتضح لنا جلياً مصادر التفكير الدينى عند هيراقليطس، فقد كانت الأساطير المصرية، واللاهوت المصرى مصدراً مباشراً لدعوة هذا الفيلسوف، فى بث المذهب العقلى والروحى فى الفزيولوجيا الأيونية. فاتحاً بذلك الباب على مصراعية أمام أنكساچور Anaxagore وسقراط Socrate. وواضعاً الأساس لصوفية مثالية، شرحها واستثمرها أفلاطون فيما بعد استثماراً جيداً. ثم كانت فى وقت متأخر، نبعاً غزيراً نهل منه أتباع الأفلاطونية الجديدة Les Néo-Platoniciens فى الإسكندرية، وكأن هذه الأفكار الفلسفية قد حنت لديارها بعد أن طافت شواطئ المتوسط عبر آلاف السنين.

الحرب وائتلاف الأضداد والصيرورة:

الموضوعات الرئيسية فى فلسفة هيراقليطس تتمثل فى الحرب، وائتلاف الأضداد، والصيرورة. فالحرب وصراع الأضداد سنة الحياة، ولو عم السلام وانتهت الحروب، ودام الوئام، لما أصبح للحياة معنىً، ولمات الكون وأنتهى للفناء. فالصراع مذهب الحياة وسبب وجودها وتطورها. «الحرب أب لكل شيء، ملك على كل الأشياء. لقد صنعت من البعض آلهة، ومن البعض الآخر بشراً. لقد جعلت من البعض أحراراً، ومن البعض عبيداً» [الشذرة 22].

هذه النظرية الدارونية من الصعب التسليم بنقيضها إذا ما استقرأ المرء تاريخ الكائنات الحية، البشرية منها وغير البشرية. وقد ذكر عالم السكان مالتوس فيما بعد - فى هذا المنوال ما مفاده أن الحرب، والكوارث الطبيعية، والأوبئة نعمة لانحسد عليها. وهو يعنى أن العالم فى غياب هذه المكروهات

سيكتظ بالسكان، فتتزاحم المساحات، ولايجد الناس ما يأكلون سوى بعضهم بعضاً[64]. على هذا المنوال، مجد هيراقليطس الحرب والكفاح وجعلهما أساس التطور والبقاء. فالركود في الوجود يعتبر موتاً محققاً، هذا بجانب أنه مستحيل، لأن سنة الطبيعة قائمة على الكفاح من أجل البقاء. ومن أجل التطور - يقول هيراقليطس : «يجب أن نفهم أن الحرب شاملة، وأن العدل كفاح، وأن جميع الأشياء تنشأ وفقاً للكفاح والضرورة» [شذرة 23]. كما يقول أيضاً : «الجعة تفسد إذا لم تُرج» [شذرة 24].

الموضوع الرئيسى الثانى فى فلسفة هيراقليطس، يتمثل فى وحدة الأضداد، وهى الحقيقة الرئيسية التى لايفطن لها المشاهد العادى فى حياته اليومية. لكن الممعنين من ذوى البصيرة، يُدركون كنهها وضرورتها. وهذه الحقيقة هى التبر الذى يحلو للطبيعة إخفاؤه، والذى كما يقول الفيلسوف : لايعثر عليه إلا من نبش فى عمق الأرض، واستطاع أن يمرق إلى باطنها بعد إزاحة ماهو ظاهر منها مما هو خادع للأبصار والبصيرة الساذجة. هذا وفى دعوة هذا الفيلسوف إلى استبطان الأمور بالحدث والتأمل العقلى - وبعد

---

(64) مالثوس Malthus (Thomas Robert)، عالم اقتصاد إنجليزى ولد عام 1766م نشر عدة مؤلفات من بينها : محاولة فى مبادئ السكان (1798) الذى شهد رواجاً كبيراً. عمل أستاذاً فى الاقتصاد السياسى. فكتب : مبادئ الاقتصاد السياسى من وجهة نظر عملية. أما مذهبه المالثوسية Malthusianism فيقوم على فكرة مفادها أن سكان العالم يتكاثرون بطريقة أسرع مما ينتج من مواد غذائية. الأمر الذى يدفع بالبشرية إلى مجاعة لامحالة. لكن إعادة التوازن بين زيادة السكان المتسارعة، والإنتاج المتباطئ، يرجع الفضل فيه إلى الأساليب المدمرة من أمثال الحروب والأوبئة وغيرها من الكوارث. وقد أثر هذا المذهب على ما يبدو فى أفكار دارون ونظريته فى التطور.

الدعوة إلى إزاحة ظواهر الأشياء على أنها وهم خادع أشبه بسراب الصحراء الظاهر للعيان دون أن يكون له وجود حقيقى - ثورة حقيقية فى عالم الفكر الفلسفى.

طرحت فلسفة هيراقليطس عدة حقائق لاتستعصى على أبسط الأقوام عقلاً. أول هذه الحقائق، هى أن كل شيء فى جريان مستمر. «نحن ننزل ولاننزل فى نفس النهر» [شذرة 39]. ونحن «لانستطيع أن نسبح مرتين فى نفس النهر» [شذرة 40]. وهذا يعنى أن الوجود فى حالة من الصيرورة، والتحول المستمر بين نقيضين أولهما الوجود، وثانيهما العدم، وكل شيء يحمل فى باطنه نقيضه. فمن الحياة ينتج الموت، ومن الموت تأتى الحياة. وعلى هذا، فالكون برمته جمع هائل من المتناقضات، حياة وموت، ليل ونهار، سعادة وشقاء، عدل وظلم، يقظة ونوم، طفولة وشيخوخة. فالوجود لايمكن له أن يكون على غير هذه الحالة من الحركة والتعدد والتناقض، وهذا هو سر البقاء.

ومن الجدير بالاعتبار أن صيرورة الوجود هذه تجرى فى داخله، والسبب فى ذلك هو أن كل الأشياء تولد من الواحد L'un، مثلما يولد الواحد من كل الأشياء. وهذا يعنى «أن البداية والنهاية تتطابقان فى محيط الدائرة» [شذرة 43]. هذه الملحمة من المتناقضات داخل الوجود، يندرج تحتها بالدرجة الأولى الكون الطبيعى. لكن بداية هذا الكون عند هيراقليطس هى النار، وهى الجوهر الأول الذى انسابت منه كل الموجودات. ويبدو أن النار تمثل بشكل من الأشكال اللوجوس بالرغم من أن الوجود مطروح انطلاقاً منها فى

شكل دائرى، ويتوالد من عناصر طبيعية، «تولد حياة النار من موت الأرض، وتولد حياة الهواء من موت النار، وتولد حياة الماء من موت الهواء، كما تولد الأرض من موت الماء. إن موت الأرض يُولد من جديد الماء، وموت الماء يولد من جديد الهواء، وموت الهواء يولد النار، وهكذا دواليك من النقيض يخرج النقيض» [شذرة 44].

وقد يتساءل المرء إلى أين يقود هذا الطريق ؟ وما الحكمة من ورائه ؟ ويجيب جان برون على لسان هيراقليطس قائلاً : على المرء أن ينسى أى علاقة بين النار عند هيراقليطس، وأى عنصر طبيعى أو كيميائى، أو أى جوهر سحرى. فالعلاقة وطيدة جداً بين اللوجوس وائتلاف الأضداد، والحرب، والتناقض، والله، والواحد، والنار، والحكمة. هذه المسميات مهما تعددت معانيها، هى فى النهاية مترادفات، لأنها تشكل محور فلسفة هيراقليطس[65].

هذه النظرة الفريدة لعنصر طبيعى مثل النار، هو ما يميز هذا الفيلسوف عن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، أو ما يمكن أن يطلق عليهم «علماء ما قبل المنطق Prélogique». فالنار عند هيراقليطس فى صورة المترادفات السالفة الذكر تمثل فى الواقع تجوهر اللوجوس التى تنير، وتجوهر الحرب التى تفنى، وتجوهر التآلف الذى ينقى، وتجوهر الحكمة التى تنير، ثم تجوهر الله الذى يحكم كل شيء. وقد يكون هذا التجوهر أحد الأسباب التى جعلت الفيلسوف يقول : «العين أصدق من الآذان[66]. ولما كان يحلو للطبيعة أن تخفى نفسها كما يقول هيراقليطس، فإن دورتها تكون بشكل مطرد، ومتواتر بصورة لانهائية. لكنها

---

(65) ***Ibid*.** p. 48.

(66) ***Ibid*.**, p. 52.

فى النهاية تتخذ شكل دورات زمنية تقدر كل دورة منها بـ 10800 سنة ضوئية. وتسمى بالسنة العظمى La Grande Année، وهى المدة التى تفصل فى تصوره بين نشأة العالم وبين انحلاله فى النار من جديد والعكس. وهكذا فالزمن الوجودى يدور بين الفناء والوجود خلال كل سنة عظمى، لتبدأ الخليقة والخلق، سنة عظمى من جديد[67]. ومن هنا جاءت مقولة هيراقليطس: «النار هى الحاجة والإشباع. فالحاجة تحكم نظام العالم وفقاً لقانونه. أما الإشباع فهو نشوة العالم» [شذرة 49].

والمعضلة التى يمكن أن تطرح أمام هذا التصور هى: إذا أتت النار فى نهاية السنة العظمى على كل ما تطور من الصفر تطوراً نباتياً وبيولوجياً فى الكون، فأى بداية يمكن للمرء تصورها لتكون نقطة إطلاق التطور الحياتى الجديد نحو حياة أرقى وأسمى؟ يرى هيراقليطس، أن النار التى «تدير الكون» - باعتبارها إحدى مرادفات اللوجوس - كامنة فى كل شىء، لتدفعه إلى التغير والتطور. فهى أشبه بالقلق الذى يجعل المرء لايستقر على حال، حتى يصل إلى غايته التى هى بدورها خطوة نحو غايات أخرى. وعلى ذلك، فالمادة الصلدة الخامدة لاوجود لها على الإطلاق. إذ مهما تدنت درجة الحيوية فيها، فهى لايمكن أن تفتقد عنصر الحياة أى النار. والسبب فى ذلك، راجع إلى أنها لاتوجد منعزلة عن غيرها من الموجودات، فهى بنت نقيضها، وهى فى اتصال مباشر، وتفاعل غير منقطع. ومن ثم فاللوجوس أو العقل أو الروح كامنة لامحالة فى المادة كمون النار فى الحجر الصوان.

---

(67) *Ibid.*, p. 50.

ومن هذا المبدأ الحيوى عند هيراقليطس، حاول البيولوجيون رصد صورة واضحة لنشأة بيولوجية، ومستقبل بيولوجى تكرارى لحياة الإنسان. فجاءت فى هذا المضمار نظرية دارون فى أصل الإنسان. وأفكار أوسولد سبنجلر Osmald Spengler[68]. وعليه، فإذا صدق بوفون Buffon[69]. فى قوله: «إن النبات حيوان نائم»، فيجوز لنا القول: إن الجماد نبات نائم[70]. فمن الجماد ينتج النبات، ومن النبات تولد الكائنات الحية فى مرحلة متواضعة، أولها الأحياء ذوات الخلية الواحدة. وبالرغم من أن هذه النظرة للتطور الطبيعى والبيولوجى، هى نظرة مادية بحتة، يطرحها أولئك الذين يرفضون وجود أى

---

(68) سبنچلر (أو سوالد) Spengler Osuald فيلسوف ألمانى ولد عام 1880م أحد المنظرين الرئيسين للمذهب التاريخى Historisme، والمعطين إياه مسحة من التشاؤم. فقد عارض ما يسميه بخرافة التقدم. وشرح التاريخ على أنه مسيرة دائرية. مقارناً كل ثقافة بوحدة عضوية متكاملة خاضعة لقوانين التطور البيولوجى، (نمو، نضج، انحطاط). اهتم على الخصوص بدراسة مصير وغروب الغرب، مؤكداً على الدور السياسى الهائل لألمانيا فى هذه المسيرة. من بين بحوثه: انحطاط الغرب 1916م. والمذهب البروسى والاشتراكية 1920م. ثم الإنسان والتقنية 1933م.

(69) بوفون Buffon gearges leclarc، كاتب وعالم طبيعى فرنسى، ولد عام 1707م اهتم بعالم النباتات، فكتب عدة مؤلفات فى هذا الشأن من بينها: التاريخ الطبيعى.

(70) راجع فى هذا الشأن ول ديورانت: مباهج الفلسفة الكتاب الأول. ص ص 79-80 ترجمة د/ أحمد فؤآد الأهوانى. مكتبة الأنجلو المصرية 1907 يقول الكاتب: «وتشير تجارب بوز Bose إلى سياسة خاصة فى المادة، فلو وضعنا قضيباً رفيعاً من البلاتين فى مقياس التشمع (البولومتر Bolometer) لاستجاب لارتفاع درجة حرارة يبلغ واحداً من مائة مليون درجة لاريب أن هذه الحساسية مختلفة فى نوعها عما نجده فى الكائنات الحية. وهى لاتؤدى إلى رد فعل متلائم يرتفع بقوة الكائن فوق بيئته، ولكنها توحى لنا بالطريقة التى سدت بها الطبيعة الثغرة بين المادة والعقل».

عناصر غير مادية، ويعتبرون ذلك دليلاً دامغاً لدحض الروحانية، إلا أن هذه الأدلة، قد تنقلب على معتنقيها، وخاصة إذا ما سلمنا بأن الحياة الكامنة فى الوجود المادى، هى سبب رئيسى فى تطوره وتفاعله. فالموجود المادى وعاء للقوة الدافعة فيه، وكل إناء بما فيه ينضح.

نصوص مختارة من كتابات هيراقليطس[71].

الكلمة والواحد Le Logos et L'un

(1- 7 - 18)[72]

إذ لم تأمل غير المتوقع، فلن تجده، فهو راسخ وغير قابل للاختراق.

(2-11-93)

إن الإله الذى يهتف بالغيب فى دلفى، لاينطق ولايخفى شيئاً، ولكنه يرمز.

(3-12-92)

الكاهنة ذات اللسان الهاذى تنطق بأحاديث خطيرة، وبدون تدليس، مخترقة من خلال صوتها آلاف السنين. وهذا بفضل الإله الذى يحفظ لها الحياة.

---

(71) كتاب هيراقليطس يحمل اسم «فى الطبيعة» De la Nature، وهو اسم مشكوك فيه لأنه مكرر عند معظم فلاسفة عصره. أما بالنسبة للترجمة، فالترجمات تتعدد من اليونانية إلى الأنجليزية والألمانية والفرنسية، ويحلو لكل مترجم أن يضع على هواه ترقيماً للشذرات. ومن هؤلاء المترجمين نذكر: ترجمة جان بيرنت J. Burnet إلى الإنجليزية، والمنقولة بدورها إلى الفرنسية. وترجمة كاثلين فريمان Kathleen Freeman إلى الإنجليزية. وترجمة جان برون Jean Brun إلى الفرنسية وهى النسخة التى اعتمدنا عليها فى ترجمة النصوص المختارة إلى العربية. كما اعتمدنا أيضاً نفس تصنيف المواضيع الواردة فى هذه النسخة، كتاب جان برون السالف الذكر.

(72) الرقم الأول على اليمين يشير إلى تصنيف جان برون. والرقم المتوسط إلى تصنيف جون بيرنيت. أما الرقم الأخير على الشمال فيشير إلى تصنيف كاثلين فريمان.

(79 - 97 -4)

ليس الإنسان بالنسبة للألوهية سوى مولود جديد، وهو أشبه بالطفل مقارنة بالرجل.

(78 - 96 -5)

موطن البشر لايأوى المعرفة، بينما يتمتع بها موطن الإله.

(1 - 2- 6)

ليس فى وسع البشر معرفة الكلمة الأزلية Le Logos . فعند سماعهم لها، تبدو لهم وكأنهم يسمعونها لأول مرة. ومع أن كل الأشياء تأتى من خلال الكلمة، إلا أن البشر يبدون وكأنهم ليسوا بذوى خبرة بما فيها من أسماء وأفعال. (وهم بذلك) يظلون بعيدين، عما أقوم به من تمييز بين الأشياء حسب طبيعتها ومسمياتها. كما أن بعض الناس ينسون مايقومون به وهم أيقاظ، تماماً كما ينسون ما يفعلونه وهم نيام.

(19 - 6 -8)

أولئك الذين لايعرفون، ولان يسمعون، ولايتكلمون.

(34 - 3 - 9)

أولئك الذين لايفهون ما يسمعون، وكأنهم أخراس، والذين ينطبق عليهم المثل القائل : الحاضرون الغائبون.

(17 - 5- 10)

إن معظم الناس لايفكرون بعناية فيما يحضر أمامهم من أشياء. وحتى لو عرفوها، جهلوا كنهها : إنهم يعيشون على الظاهر.

(86 - 116- 11)

معظم الأشياء الإلهية غير قابلة للمعرفة بسبب عدم الإيمان .

(67 - 36 - 12)

إن الله نهار وليل ، شتاء وصيف ، سلام وحرب ، رخاء وقحط إنه يتحول كالنار التى عندما تمتزج بالطيب ، يستمتع بها كل إنسان حسب مزاجه .

(113 - 91 - 13)

الفكر ملكة مشتركة بين الجميع .

(116 -   -14)

يتمتع كل البشر بملكة التعرف على ذواتهم ، وبملكة التفكير .

(2 - 92 - 15)

على المرء أن يتبع ماهو مشترك بين كافة البشر . لأن كل ما يختص بكل كائن ، مشترك بين الجميع . ولكن ، مع أن اللوجوس (العقل) مشترك بين الجميع ، إلا أن معظم البشر يعيشون كما لو أن لكل منهم فكراً خاصاً .

(115 -   -16)

النفس تنتمى للوجوس التى تنمو من ذاتها .

(45 - 71 - 17)

مهما بحثت عن حدود النفس فى أى جهة من الجهات ، فلن تصل إليها . لأنها فى عمقها شبيهة باللوجوس التى تأوى إليها .

(50 - 1- 18)

الكل قابل وغير قابل للقسمة، مولود وغير مولود، فان وغير فان اللوجوس والخلود أب وابن إلهان وعادلان. إذا كنت لست أنا من تستمع إليه بل اللوجوس، فمن الحكمة أن يعرف المرء، أن الكل، واحد.

(32 - 65 - 19)

الواحد هو وحدة الحكمة، وهو يرغب ولا يرغب أن يدعى باسم زيوس Zeus .

(33 - 110 - 20)

القانون هو الطاعة لإرادة الواحد.

(114 - B 91 - 21)

من يتكلم بذكاء، يعتمد على ماهو مشترك بين الجميع، تماماً. كما تعتمد المدينة على قوة القانون. ويجب أن يكون اعتماده في ذلك أشد، لأن جميع القوانين البشرية تتغذى من قانون واحد. فالقانون الإلهى تنتشر قوته فى الواقع أبعدمما هو متوقع، بحيث يكفى الجميع ويشمل الكل.

الحرب والكفاح Le Comlat et la Lutte

(53 - 44 - 22)

الحرب أب لكل شيء، ملك لكل الأشياء. لقد خلقت من البعض آلهة ومن البعض الآخر بشراً، وجعلت من البعض أحراراً ومن البعض الآخر عبيداً.

(80-62-23)

على المرء أن يعلم أن الحرب شاملة، وأن العدل كفاح، وأن جميع الأشياء تنشأ وفقاً للكفاح والضرورة.

(125 - -24)

الجعة تفسد إذا لم ترج.

L'Harmonie des Contraires ائتلاف الأضداد

(8 - -25)

تتآلف الأضداد، وينشأ أفضل الائتلاف مما هو مختلف.

(54 - 47 - 26)

الإئتلاف الخفى أفضل من الإئتلاف الظاهر.

(60 - -27)

الطريق الصاعد والطريق الهابط كلاهما واحد، ومتطابقان.

(59 - 50 - 28)

لا فرق فى آلة النسيج بين الطريق المستقيم والطريق المتعرج، فكلاهما واحد، وهما متطابقان.

(10 - -29)

ربما تعشق الطبيعة المتناقضات، وتعرف كيف تزيح التوافق. وهى بذلك لاتميل إلى المتماثلات. وهكذا جمعت بين الذكر والأنثى، ولم تقارب بين

الكائنات التى هى من نفس الجنس. فقد شكلت (أى الطبيعة)، الوفاق الأصلى عن طريق المتضادات، وليس عن طريق المتشابهات. وعلى هذا المنوال، يبدو أن الفن فى محاكاته للطبيعة يسلك نفس الطريق. ففى فن الرسم، عندما تمتزج الألوان الأبيض والأسود، والأصفر والأحمر، فإنها تعطينا صوراً متطابقة مع الأصل. ولكى نصل فى الموسيقى إلى نغم متجانس من خلال أصوات مختلفة، فإننا نمزج بين الأنغام الحادة والغليظة والطويلة والقصيرة. أما بالنسبة لفن الكتابة، فالجميع يتفنن فيها من خلال تكوين تركيبة متجانسة من الحروف الساكنة والحروف المتحركة...

(48 - 66 - 30)

اسم القوس يعنى الحياة، لكن وظيفته الموت.

(51 - 45 - 31)

لايفهم الناس كيف يمكن للشيء المتناقض مع نفسه، أن يكون متوافقاً معها فى نفس الوقت. تماماً كما يحدث فى حالات شد وتر القوس فى أوضاع متضادة، وكذلك أوتار القيثار.

(88 - 78 - 32)

وهذا هو الحال بالنسبة لنا أيضاً. فالحياة والموت، واليقظة والنوم، والشباب والشيخوخة كل منها يولد من نقيضه.

(61 - 52 - 33)

ماء البحر هو أنقى المياه، وهو فى نفس الوقت أقذرها. فهو قابل للشرب ومفيد عند الأسماك، بينما هو بالنسبة للبشر غير قابل للشرب، ومميت.

(62 - 67 - 34)

الخالدون فانون، والفانون خالدون. فالبعض يعيشون من موت الآخرين. والآخرون يموتون من حياة البعض.

(77 - 72 - 35)

السعادة أو الموت بالنسبة للأنفس هى أن تصبح رطبة. فالسعادة بالنسبة لها هى أن تهبط فى الحياة. إن حياتنا تولد من موتها، كما تولد حياتها من موتنا.

(58 - 58 - 36)

الخير والشر شيء واحد. فالأطباء الذين يفحصون المرضى، ويكوونهم فى كل مكان من أجسامهم، يطلبون منهم أجراً بغير حق، لأن علاجهم هو الآخر أكثر ألماً من أمراضهم.

(57 - 35 - 37)

إن أعظم سيد هو هزيود Hésiode. فهو يعتقد أنه يعرف الكثير من الأشياء. بينما هو لايعرف الفرق بين الليل والنهار، ولايعرف أن كليهما واحد.

الصيرورة Le Devenir

(49. A - 81 - 39)

نحن ننزل ولا ننزل فى نفس الأنهار.

(91 - [42.44] - 40)

لانستطيع أن نسبح مرتين فى نفس النهر. ومن غير الممكن للمرء أن يلمس مرتين جوهراً قابلاً للفناء، وهو فى نفس الحالة. لأنه فى حالة من

التحلل، والتكون من جديد فى صورة مخالفة من خلال التغيرات المتسارعة. وبالأحرى، فإن حالته هذه لم تكن جديدة، ولا لاحقة، لأنها تحدث فى نفس الوقت، الذى يظهر فيه للوجود، ويختفى منه.

(12 - - 41)

من يسبح فى نفس النهر، تحيط به مياه أبداً متجددة. كما أن الأنفس تتصاعد مما هو رطب.

(77 - 82 - 42)

تموت النفوس لتصبح ماء، وتموت المياه لتصبح أرضاً. ومن الأرض تولد المياه، ومن المياه تولد الأنفس.

(103 - 70 - 43)

تتطابق البداية والنهاية على محيط الدائرة[73] Circonférence

(76 - 25 - 44)

تولد النار من موت الأرض، ويولد الهواء من موت النار، ويولد الماء من موت الهواء، كما تولد الأرض من موت الماء. إن موت الأرض ينتج من جديد الماء. وموت الماء ينتج من جديد الهواء. وموت الهواء ينتج النار، وهكذا دواليك (من النقيض يخرج النقيض)[74].

---

(73) يدعى بعض الشراح أن مصطلح (محيط الدائرة) ليس مصطلحاً هيراقليطيسياً لأن هذا المصطلح لم يظهر إلا فى فترة متأخرة من ذلك العصر. ويعتقدون أيضاً أن هيراقليطس لم يكن من اهتماماته التأمل الهندسى.

(74) هذه الشذرة تثار حولها الشكوك، لأنها تعرض عنصر الهواء الخاص بأنيكسيمانس، وفكرة العناصر الأربعة لدى أمبادقليدس.

(126 - 39 - 45)

الأشياء الباردة تتحول من ذاتها إلى حارة، والأشياء الحارة تصير باردة.
كما يجف الرطب، ويصير الجاف رطباً.

(52 - 79 - 47)

الزمن أشبه بالطفل الذى يلعب لعبة تريك تراك. ومملكته هى مملكة الطفل[75].

(7 - 37 - 47)

لو تحولت كل الأشياء إلى دخان لميزتها الأنوف.

النـــار Le Feu

([64.65.66] - [24.28] - 48)

الصاعقة (أى النار) تدير الكون.

النار هى الحاجة والإشباع. أما الحاجة فهى تحكم نظام العالم وفقاً لقانونه. أما الإشباع فهو نشوة العالم.

عندما تحل النار فجأة، فهى ستحكم كل الأشياء وتستحوذ عليها.

(90 - 22 - 49)

جل الأشياء تتبادل بالنار، والنار تتبادل بها، تماماً كما تتقايض البضائع بالذهب، والذهب بالبضائع.

---

(75) يقارن البعض بين رباعيات عمر الخيام الغارقة فى اليأس، وبين أفكار هيراقليطس فى هذا الشأن. فكلاهما يرى أننا فى لعبة تلعبها السماء، أى أننا بيادق على رقعة شطرنج الكون. وتعدد الواحد تلو الآخر فى لعبة العدم.

(84 A - 83 - 50)

تجد النار راحتها فى التغير .

(16 - 27 - 51)

قد ينجو المرء من النار الظاهرة ، بينما من المستحيل عليه أن ينجو من نار العقل . إذ كيف يمكن للمرء أن يخفى نفسه مما لا يخفت نوره على الإطلاق[76] .

(30 - 20 - 52)

هذا العالم المنظم المشاع للجميع ، لم يخلقه أى إله ولا أى إنسان ، ولكنه كان منذ الأزل ، وسيظل ناراً متقدة إلى الأبد ، تُضيىء بمقياس وتخبو بمقياس[77] .

(31 - 23 - 53)

تتحول النار أولاً إلى بحر ، وينشطر نصف البحر ليصبح أرضاً ، بينما ينفث النصف الآخر ناراً[78] .

---

(76) هذه الشذرة تشبه نصا لدى كلمينصو الإسكندراى . فمن المحتمل أن يكون الجزء الأول منها إضافة منه ليجعلها تتوافق مع العقيدة المسيحية ، وبالتالى يبدو أنها ليست من كتابات هيراقليطس.

(77) يعتمد البعض على هذا النص ، ليجعل من هيراقليطس أحد أجداد المذهب المادى الجدلى Motérialisme Dialectique . وهذا ما فعله لينين، وجوزيف ستالين.

(78) هذه الشذرة تثير بعض العناء لفهمها، ويبدو أن هيراقليدس يريد القول : إن النار تتحول إلى بحر بمعنى أن الصواعق المصاحبة للرعود والبروق تمتزج ، فتهطل أمطاراً تشكل البحر. أما قوله : من البحر تولد الأرض ، فقد يعنى أن هذا الفيلسوف كان شاهداً على تشكيل، وظهور بعض الجزر البركانية التى تبدو للرائى حمماً تتراكم وتتكثف فوق سطح البحر، بينما تنبعث الأدخنة من هنا وهناك.

الإنسان L'Homme

(119 - 121- 54)

الإنسان طابعه الذكاء .

(82 - 98 - 55)

أجمل القرود يُعد قبيحاً، إذا ما قُورن بالنوع البشرى

(83 - 99 - 56)

إذا قُورن أكثر الناس حكمة بالألوهية ، يبدو فى حكمته وجماله ، وفى كل الصفات الأخرى أشبه بالقرد[79] .

(85 - [105 - 17] - 60)

من العسير على المرء أن يُقاوم ما يتمناه قلبه . لأن ما يتمناه القلب يأتى على حساب الروح .

(98 - 38 - 61)

تبستنشق النفوس حياتها من هاديس Hadès[80] .

---

(79) المقارنة هنا ليست بالشكل الفيزيقى، ولكنها فى درجة كمال العقل.

(80) هاديس Hades هو إله الموتى عند الإغريق، وهو ابن كرونوس وريا . إنه أحد سادة الكون الثلاثة بعد هزيمة التيتان. يبسط هاديس سلطته على الجحيم. ولما كانت النار هى الروح الإلهية عند هيراقليطس ، فلابد أن النفوس التى تعيش حياة البؤس والذبول فى الحياة ، لن تشهد اليناعة والإزهار ، إلا فى حدائق الإله هاديس ، حدائق الجحيم. والصورة هنا متناقضة تماماً مع تصور أديان الوحى.

(27 - 122 - 63)

الأشياء التى لايرغبها، ولايتخيلها البشر تكون فى انتظارهم بعد الموت.

(25 - 101 - 64)

ما أعظم الموت، وما أعظم المصير المرتبط بها.

(21 - 64- 65)

الموت هو ما نراه فى حالة اليقظة. والنُعاس هو مانره فى حالة النوم.

(26 - 77 - 66)

عندما يقفل المرء عينيه، يُوقد لنفسه شعلة فى الظلام. إنه حيٌ، لكنه يلامس الموت عند قفل عينيه. ومع ذلك فهو يلامس الوجود النائم وهو صاحٍ[81].

(89 - -67)

يشترك الناس وهم فى حالة اليقظة فى عالم واحد، بينما يعود كل منهم فى حالة النوم إلى عالمه الخاص.

(75 - 90 - 68)

عندما يكون الناس نياماً، فإنهم يعملون ويتعاونون فى صيرورة الكون.

---

(81) يبدو أن الجزء الأول من الشذرة، يشير إلى عالم الحس الذى يبقى مع النائم خلال الأحلام.

La Nature الطبيعة

(123 -   - 69)

الطبيعة يحلو لها أن تخفى نفسها .

(99 - 31 - 70)

لو لم تكن الشمس موجودة، لخيم الليل على الكون رغم وجود الكواكب الأخرى .

(100 - 34 - 71)

الشمس صاحبة الأمر والصون لكل التقلبات الدورية فى الكون. هذا بجانب أنها تحدد وتدير وتظهر بجلاء التغيرات الجوهرية التى تطرأ على أجسام الكثير من الحيوانات بحسب أدوار حياتها Metamorphoses. وفضلاً عن ذلك فهى (أى الشمس) تُنظم فصول السنة التى تنتج كل شيء .

(120 -   - 72)

الدب الأكبر[82] La Grande Ourse هو حدود الفجر والغسق فى آن واحد. وفى مقابل الدب الأكبر نجد حدود الإله زيوس رب السماء .

(94 -   - 73)

الشمس لن تتجاوز حدودها لأنها تحت حراسة إرينيس[83] Erinyes حاميات العدالة .

---

(82) الدب الأكبر La Groude Ourse مجموعة من النجوم تبدو فى الليالى المقمرة على هيئة عربة بصندوقها. تدور العربة بشكلها الثابت حول نفسها. لكن النجمتين المشكلتين لسند الصندوق، يظهر دائماً على امتدادهما النجم القطبى، الدال على جهة الشمال.

(83) إرينيس Erinyes آلهة الجحيم عند الإغريق .

(3 - - 74)

الشمس فسيحة كقدم الإنسان

(6 - 32 - 75)

تتجدد الشمس كل يوم، وباقية بدون انقطاع فى حالة من التجدد.

الأخلاق Ethique

(71 - - 76)

على المرء أن يتذكر ما نسيه، وإلى أين يقود الطريق.

(41 - 19 - 77)

الحكمة لاتقوم إلا فى شيء واحد : إنه معرفة الفكر La Pensée الذى يحكم الكل من خلال كل الأشياء.

(108 - - 78)

لم أجد أحداً ممن استمعت إليهم، أدرك أن الحكمة مفصولة عن الكل[84].

(112 - -79)

الفكر هو أعظم الفضائل. ومن الحكمة أن يقول المرء الحقيقة، وأن يعمل بما تمليه عليه الطبيعة.

(35 - 49 - 80)

يجب على أصدقاء الحكمة أن يتمعنوا فى الأشياء.

---

(84) يعنى هيراقليطس هنا أتباع المدرسة الملطية، وفيثاغورث وزينوفان، وهوميروس وهزيود.

(40 - 16 - 81)

لو أن سعة الاطلاع تُعلم الذكاء، لأعطته لهزيود وفيثاغورث، ولزينوفان وهيكاتى Hécatée[85].

(73 - 94 - 82)

لايجب على المرء أن يعمل ويتكلم على طريقة النيام. إذ أننا نعتقد أيضاً أننا نعمل ونتكلم أثناء النوم.

(56 - - 83)

ينخدع الناس عادة فى معرفتهم للأشياء المرئية، فيكونون كهوميروس الذى كان أحكم رجال الإغريق، فالأطفال الذين يقتلون القمل، يخدعونه بقولهم: «نترك ما اصطدناه، أما ما لم نره وما لم نصطده، فإننا سننتزعه».

(104 - 111- 84)

ترى أى روح وأى عقل لديهم؟ إنهم يلهثون وراء مطربى الشوارع[86]، ويقتدون بالعوام دون أن يعلموا أن العديد منهم خبثاء، وأن الندرة بينهم من الأخيار.

(20 - - 85)

يولدون ويتشبثون بالحياة، لكنهم يستقبلون الموت، أو بالأحرى الراحة. ويتركون أبناءً من بعدهم، يكون بدورهم مآلهم للفناء.

---

(85) هيكاتى Hécatee رحالة، وجغرافى، وعالم فى خصوصيات الشعوب éthnographe. عاش عام 520 قبل الميلاد. استخدم هيرودوت بعض مؤلفاته ومنها كتاب: رحلة حول العالم.

(86) يبدو أنها إشارة إلى أورفيوس Orphios صاحب عقيدة النحلة الأورفية، حيث كان شاعراً، وعازفاً بارعاً، وواعظاً دينياً فى نفس الوقت. حيث يروى عنه أنه كان ذا صوت عذب تنقاد خلفه جميع الكائنات الحية واقعة تحت سحره.

(74 - -86)

علينا ألا نعيش كعيشة الأطفال تحت سلطة الوالدين. فننقاد بالتقاليد التى تعلمناها من الأسلاف.

(101 - 80 - 87)

لقد بحثت عن نفسى بنفسى.

(55 - 13 - 88)

أفضل من الأشياء، ما يمكن للمرء أن يراه، ويسمعه، ويعرفه.

(70 - - 89)

ليست ظنون البشر سوى لعبة أطفال.

(49 - 113 - 90)

أفضل الرجال، يعادل الآلاف من البشر.

(9 - 51 - 91)

الكثير من البشر يفضلون ملذات الخيول والكلاب والإنسان. فالحمير تفضل التبن على الذهب، لأن فى الأول متعة لها لاتجدها فى الثانى.

(37 - 53 - 92)

تتمرغ الخنازير فى الأوحال، (وتستمتع) الدواجن بالتراب والرماد.

(13 - 54 - 93)

الإنسان ذو النفس الطاهرة لايكون قذراً، ميالاً إلى الدنس، متلذذاً بالهوان. فالخنازير وحدها من يستمتع بالوحل، أكثر من استمتاعها بالماء النقى[87].

(87) يريد هيراقليطس أن يقول: إن الإنسان الذى يعيش فى جهل، تظل نفسه غير طاهرة بسبب تعاملها مع المحسوس. وهو فى هذه الحالة، يشبه فى حياته الخنازير التى لاتتعامل إلا مع القاذورات، ولايحلوا لها الاستحمام إلا فى الأوحال.

(4 - 51 A - 94)

لو كانت السعادة تكمن فى اللذات الجسدية، لوجدتها الثيران فى أكل الجلبان La Gesse[88] .

(29 - - 95)

أنبل الناس من يُفضل المجد والخلود على المتع الفانية . لكن معظمهم أشبه بالبهائم التى تحمل أسفاراً .

(22 - 8 - 96)

من يبحث عن الذهب ، يحفر كثيراً ، ولا يجد إلا القليل منه .

(11 - -97)

كل الدواب تُعامل بقانون الضرب .

(43 - 103 - 98)

الحد من الإفراط ، أكثر ضرورة من إطفاء حريق .

(44 - 100 - 99)

عن الواجب على الشعب أن يُقاتل من أجل سيادة القانون ، تماماً كما يُدافع عن أسوار مدينته .

(47 - 48 - 100)

عظائم الأمور لاتُعرف بالظنون .

(102 - 61 - 101)

كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة ، وحسنة ، وعادلة . أما بالنسبة للبشر ، فبعضها عادل وبعضها الآخر جائر .

---

(88) فى ترجمة بيرنت وفريمان نجد النص على النحو التالى : «لو كانت السعادة فى اللذات الحسية لوجدتها الثيران فى أكل الكشنى Vesces » . والكشنى نبات مرُ الطعم تستمتع بأكله الأبقار.

(87 - 117 - 102)

الرجل الأحمق هو من يتردد فى اتخاذ القرار .

(110 - 111 - 103)

من غير المفضل، أن يصل البشر إلى كل ما يرغبونه .

(96 - 85 - 104)

تُدفن الجثث، أفضل من أن تتحول إلى جيف .

(97 - 115 - 105)

تنبح الكلاب على من لاتعرفهم .

(111 - 104 - 106)

يعيد المرض للإنسان الصحة الحسنة والمستحبة، تماماً كما يعود الجوع بالشبع، والتعب بالراحة .

(95 - 109 - 107)

من الأفضل للمرء أن يُخفى جهله، حتى لو كان فى حالة من الفجور والثمالة .

(101 A - 80 - 108)

شهادة العيون أكثر صدقاً من شهادة الآذان .

(107 - 4 - 109)

العيون والآذان شهود سيئة لذوى النفوس المتوحشة .

(69 - - 112)

هناك نوعان من التضحيات . أولاهما يقوم بها رجال فى منتهى النقاء (الطهارة) . وهذا ما يحدث أحياناً، وعلى وجه الندرة عند فرد، أو عند قلة من الجماعة . أما ثانى التضحيات فهى مادية .

(23 - 60 - 113)

لو لم يكن للظلم وجود، لما عرف الناس كلمة العدل[89] .

(28 - 118 - 114)

الإنسان الجدير بالثقة هو الذى لايعرف، ولاينادى إلا بالأشياء الحسنة والقابلة للتصديق. لأن العدل سينتقم من مُختلقى الأكاذيب، وشهود الزور.

(24 - 102 - 115)

كل الآلهة، وكل البشر يجلون من ماتوا فى ساحة الحرب.

(14 - -116)

أولئك الهائمون على وجوههم فى الظلام، والحكماء والسحرة منهم، ومدعو الوحى من عبدة باخوس Bacchants الواهمون بمعرفة أسرار الألوهية، المحتفلون بعقائد غامضة من صنيعة البعض، يبدعون من خلالها الكشف عن الغيب بدون حدود، هؤلاء هم من يتهددهم ما وراء الوجود (القدر)، وتنبئهم النار بأسرارها[90] .

(5 - [129 . 130] - 117)

أولئك الذين يُطهرون أنفسهم بتلطيخ أجسادهم بالدماء، إنهم فى ذلك أشبه بمن يستحم فى الأوحال، ويخلقون القناعة فى من يشاهدهم يفعلون ذلك بأنهم مجانين. إنهم يوجهون صلواتهم إلى أشكال من الآلهة، وهم فى ذلك أشبه بمن يتحدث عن أوطان لايعرفون أى شيء عند آلهتها وأبطالها.

---

(89) يشير هيراقليطس هنا إلى حالة الظلم. ولم يعرف الشراح ما يعنيه الفيلسوف. وهل يعنى «بالظلم» عدم عدل القانون، أم فقدان العدالة فى التطبيق.

(90) المعنيون فى هذه الشذرة هم: عبدة باخوس إله الخمر، وأتباع عقيدة «النحلة الأورفية» أصحاب المذاهب الدينية السرية التعاليم، الصوفية العقيدة، الداعية إلى فكرة تناسخ الأرواح (انظر الشذرة رقم 117).

(84. B - 82 - 118)

من المؤلم أن تتجشم النفس آلام نفسها بنفسها (المقصود عن طريق أعضاء البدن)[91] .

(125 . A - 119)

فالتبق لكم الثروة مفسدة أيها الفيسيون Ephésiens ، حتى تكون شاهدة على سلوككم السيء .

(121 - - 120)

يستحق الأفسيون الشنق حتى تبقى مدنهم مهجورة مما عدا الأطفال . وهذا جزاء لهم على نفيهم هيرمادور Hermadore ، الرجل الأفضل من بينهم . فقد قالوا له : «ليس بيننا من هو أفضل من الآخرين ، وإذا وُجد هذا الإنسان ، فليذهب بعيداً ليعيش مع آخرين» .

(117 - 83 - 121)

عندما يكون الإنسان ثملاً ، يظل مقاداً بطفل صغير . فهو يترنح دون أن يعرف إلى أين السبيل . وهو كذلك لأن نفسه رطبة .

(118 - [74 - 76] - 122)

النفس الجافة ، هى النفس الأفضل والأكثر حكمة .

(124 - - 123)

العالم الأكثر جمالاً ، أشبه بكوم القمامة الذى تتناثره الصدفة[92] .

---

(91) من المحتمل أن تكون هذه الشذرة مكرسة للحديث عن النفس. ولو جمعنا الشذرتين (84.A.-84.B) أى رقمى 50 , 118 ، يتضح لنا أن المقصود فى الشذرة الأولى (50) هو النفس وليس النار. فالنفس هى التى تجد راحتها فى التغير . أى فى اليقظة والنوم، والحياة والموت.

(92) هذا النص ورد فى بعض الترجمات الفرنسية على النحو التالى : «أكثر الأشياء آية فى النظام. أشبه بكوم قمامة جمعته الصدف». راجع كتاب :

Les Penseurs Grecs Avant Socrate. Op.Cit., p.181.

(42 - 119 - 124)

يستحق هوميروس الطرد من المجالس، والضرب المبرح بالعصى، وكذلك الشأن بالنسبة لأركيلوك Archiloque[93].

(105 - -125)

كان هوميروس منجماً Astrologue

(38 - 33 - 126)

كان طاليس أول عالم فلك Astrologue

(39 - 112 - 127)

وُلدَ بياس Bias[94] بن تيتام فى إقليم بريان Priêne ، وهناك فاقت شهرته الآخرين.

النزعة الإنسانية فى المدرسة الإيلية :

لما كانت الحروب والاستعمار إحدى أسباب دمار الحضارات فى كل زمان، فإن الحضارة الإغريقية قد نالت نصيبها من هذه الويلات. لكن بداية الطوفان الفارسى كان قد بدأ فى القرن السادس قبل الميلاد باجتياح الحضارات الواقعة غرباً من بلاد فارس، ومنها مصر، واليونان. حيث أحدث ذلك الغزو هرجاً ومرجاً فى غرب آسيا الصغرى. فتنادت الدول لتدافع عن بعضها بعضاً، ثم عن نفسها عندما اشتد الضغط غرباً. فبعد أن نجحت مصر فى صد غزوات الآشوريين بمعونة الجند المرتزقة من بلاد اليونان، والأيونيين،

(93) «أركيلوك» ، هو أحد الشعراء اليونان خلال القرن السابع قبل الميلاد.

(94) «بياس» Bias ، هو أحد الحكماء السبعة عند اليونان.

والكاريين الأمر الذى جعل البلاد تستقل لفترة قرن من الزمان، خضعت من جديد لحكم الفرس عام 595 ق. م. ومع ذلك، فقد استأنفت الحضارة المصرية نموها، وتطورها، بل وازدهارها، الأمر الذى جعلها تستهوى عقول الشباب اليونانى، الذين هاجروا إليها، وأقامت أعداد منهم فى شمال الدلتا فى مدينة «منف»، حيث نهلوا من علومها وفنونها، واستقوا من تصوراتها الدينية.

هذا ومن الجدير بالذكر، أن من بين ألمع العبقريات التى برزت فيما بعد فى بلاد اليونان، والذين زاروا الحضارات الشرقية فى المنطقة العربية وخاصة مصر، وتأثروا بها، كان أورفيوس Orpheus، وزينوفان Xenophane، وفيثاغورث Pythagore، وأفلاطون Platon. ولقد عاد أورفيوس من الشرق بعد تشبعه بالحضارة، فكان نبياً فى بلاده مُبشراً بمفاهيم دينية شرقية. مشبعة بالتصوف والتقوى والزهد مما كان غريباً على عقلية اليونانيين. فكان بذلك بشيراً لتصور جديد فى تاريخ الميثولوجيا الإغريقية. حيث بدأ مذهبه: النحلة الأورفية Orphism بزمرة محدودة من الرفاق، وفى إطار سرى بسبب غرابتها على أهل البلد. لكن هذا المذهب مالبث أن ذاع صيته فى أرجاء المعمورة، فكان بذلك بداية للمرحلة الثالثة فى تطور الديانة عند الإغريق. أما فيثاغورث، فقد خرج من مصر قاصداً بابل، ثم زار فينيقيا، وتعرف فيها على كثير من العقائد الشرقية.

وعندما اشتد ضغط الفرس غرباً خلال القرن السادس قبل الميلاد، كانت أيونيا وعاصمتها ملطية - الواقعة فى غرب آسيا الصغرى - الضحية الأولى فى هذا الصراع، فانهارت، وأنهارت تبعاً لها المدرسة الفلسفية الملطية L'école de Milée••. وبسبب هذه الكارثة التى حلت بأيونيا، اندفع سيل من المهاجرين

اليونان إلى الغرب، فراراً من الغزاة، حيث استوطنوا فى منطقة بحر تيران Mer Pyrrhéniennen، الواقع فى منطقة جنوب غرب إيطاليا. ما بين جزيرتى صقلية وكورسيكا غرباً، والساحل الإيطالى الجنوبى الغربى. وقد أسس المهاجرون مستعمرات فى تلك المنطقة، أطلق عليها اسم اليونان الكبرى Grande Gréce، التى كان من أشهر مدنها حضارة، مدينة إيليا Elea على الساحل الإيطالى الغربى، والتى تأسست عام 540 قبل الميلاد. وهى المدينة التى ملأت شهرتها الآفاق، والتى نشأت فيها المدرسة الإيلية أو المدرسة الفلسفية الثانية التى كان من أقطابها زينوفان، وفيثاغورث اللذين كانا من نشأة أيونية، وكذلك بارمنيدس الذى نشأ وعمر فيها[95](*).

تلكم كانت بداية المرحلة الثالثة فى تطور الديانة عند اليونان، وهى المرحلة التى تميزت - كما رأينا - بأفول نجم ملطية عاصمة الفلاسفة الطبيعيين، وظهور مدينة إيليا فى الغرب فيما كان يُسمى باليونان الكبرى. ومن ناحية أخرى، فقد تميز هذا التحول بنفحات من حضارات الشرق القديم، التى وجدت سبيلها إلى الحضارة الجديدة عن طريق الجوالة اليونان الأوائل. وبذلك أصبحت هذه المرحلة - فى تاريخ الديانة اليونانية - مرحلة انتقالية، عمقها وأصلها - فيما بعد- فلاسفة أثينا وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو. فكانت بشكل أو بآخر تمهيداً للإيمان بالديانتين السماويتين اللاحقتين، وهما المسيحية والإسلام، وانتقالاً بالعالم من حالة الوثنية إلى حالة الإيمان بإله واحد يعبده البشر بدون استثناء.

أما على المستوى المحلى، فى الحضارة اليونانية الغربية الجديدة فى إيليا،

---

(95) Herodote I. 170 (Cité par Bernet. Op.Cit., p. 86).

(*) انظر الخريطة صفحة (127).

فقد تمتعت نهضتها الفلسفية بظروف كان لها دور أساسى فى سطوع نجمها المبكر، البالغ النضج والجدة. ومن هذه الظروف كما يقول بيرنت، ظرفان أساسيان : أولهما : «احتمال تطور أفكارها الجديدة قبلياً، بطريقة طبيعية وتدريجية فى مقاطعة أيونيا، الأمر الذى استبعد الصراع والمواجهة المحتملين بشأنها فى عهد الحضارة الجديدة. وما كان لهذا الأمر أن يحدث بالسهولة التى تم بها لو نقلت هذه الأفكار إلى ديانة لم يكن أهلها أقل إعداداً فى هذا العالم لاستقبالها. أما الظرف الثانى، فقد كان من الثمار المتأخرة لهذه الهجرات - وهى الطابع المميز لحضارة غرب اليونان - وهو نشأة العلم نشأة متصلة بالفصاحة، والبيان. ففى تفكير بارمنيدس يمكننا ملاحظة حضور ونقد لهذا الفكر الجدلى، كان لابد أن يكون لهما تأثير عظيم فى مستقبل العقل اليونانى. وقد كان ذلك تعبيراً عن اندماج فن البرهنة مع فن البحث عن الحقيقة، وهو ما أثمر فيما بعد ولادة المنطق[96].

وصفوة القول : إن المرحلة الثالثة خيار ناضج لعقل ناضج. لقد هبت نسائم الحضارة الشرقية على اليونان الجديد، فاستنشقها العقلاء، وترجموها إلى أفكار جديدة فى مجالس العلم والدين، فكانت جديرة بهذه المرحلة. وهنا تبرز من بين الخصائص العامة، خاصية منفردة تلبس ثوب العقل والدين، وهى الحداثة المتمثلة فى أفكار كل من فيثاغورث وزينوفان وبارمنيدس والفلسفة العقلية الكلية المثالية من بعدهم.

---

(96) Bernet Op.Cit., p.86.

نشأة التوحيد فى الفكر اليونانى

لما كانت الألوهية هى الشمولية التى ينشأ منها ويعود إليها كل شيء، كان من الضرورة المنطقية أن ينسب إليها كونها علة الظواهر الجزئية المشاهدة. وكان لابد لفطنة العقل، من أن تحث الإنسان إلى البدء بالأصول إذا ما أراد أن يتحقق من الفروع. فكان بذلك بداية نظرية المعرفة -على ما نعلم- والتماس صحة الأمور من عدمها. وهنا وجد العقل الإنسانى نفسه أمام خيارين. أولهما: البدء بالأصل، أى المفهوم الكلى للأشياء، ثم النزول إلى الحقائق الجزئية كمن يهبط من منبع النهر متتبعاً جداوله، أو من النبع النقى بمائه الزلال، إلى فروع تتعكر وتتعكر حتى تكاد تفقد المياه نقاوتها فى المصب، وتلك كانت غاية الفلسفة العقلية الكلية المثالية، ويبدو أن كلمة المثالية جاءت هنا بمعنى البداية بأرقى مستويات المعرفة، وهى الحقيقة الثابتة بمفهومها المطلق، والكامنة فى الأصول النقية. وهذا يعنى البدء بالعقل الكلى الذى تستظل بظله كل الحقائق الجزئية، متدرجة فى نقاوتها وصدقها من الحقيقة الأولى البكر إلى فروعها، التى عبثت بها ظروف مختلفة، فزيفتها شيئاً فشيئاً حتى أصبحت فى النهاية وكأنها ليست من الحقيقة فى شيء.

أما ثانى الخيارين أمام العقل البشرى فقد كان السير فى طريق مضاد، وإن كان مؤدياً فى النهاية إلى الحقيقة، وينهج هذا الخيار تتبع الجداول أحدها بعد الآخر، من نقطة المصب صعوداً للوصول إلى المنبع. وهذا هو طريق الفلسفة الحسية أو البحث العلمى الحديث، الذى يدعو إلى الانتقال من البسيط إلى المركب. وإذا كانت نقطة الضعف فى الفلسفة العقلية الكلية البدء بالكليات المجردة، ثم تطبيقتها على الجزئيات الحسية، فإن آفة الفلسفة

التجريبية أى العلم، تكمن فى عدم قدرتها على الوصول إلى الكليات أو الحقائق النهائية. وهنا يكتفى العلم بالتعميم انطلاقاً من ملاحظات جزئية محدودة، الأمر الذى يجعله يقوم على الاحتمالية كما يقول هيوم بدلاً من اليقين.

وقد بدأت فكرة البدء بالكليات - على ما يبدو- انطلاقاً من ضرورة الإيمان بفكرة الحقيقة الأولى، وهى الله. وهنا نجد علاقة وطيدة فى النشأة، بين التوحيد ونشأة الخلق والخليقة فى مجال الدين وبين الفكر الفلسفى التأملى العقلى الكلى. وأياً كان الإله المعنى، هو حقيقة ميتافيزيقية، كما تظهره الأديان الكبرى غير الوضعية، أم هو الإله الكامن فى الكون اللامتناه كمون النار فى الحجر الصوان كما يظهره أصحاب مذهب وحدة الوجود. فلقصة المفاهيم الكلية دلالة أخرى، نشأت من الصراع القائم فى جوانية الإنسان، والناجم عن وسائل الحس التى تستقى معلوماتها من ظواهر متباينة، ومتغيرة من ناحية، ومن عقله الذى يلهث للتوفيق بين هذه المتناقضات التى تتوارد عليه بدون انقطاع. ويبدو أن العقل البشرى قد وجد نفسه فى مرحلة معينة فى حالة من اليأس، أمام هذه المعضلة الأبستمولوجية، ففقد الثقة بنفسه، وأنكر أن تكون هناك حقائق ثابتة ولو جزئياً. وإن وُجدت فهى غير قابلة للاختراق من جانبه، ومن جانب نقيضه وسائل الحس. فكانت بذلك دعوة السوفسطائيين، والشكاك من بعدهم حتى اليوم. وهذا أمر طبيعى، إذ أن عدم الإيمان بحقيقة أولى كما يقول ديكارت، لايبرر تجشم المعاناة للوصول إلى حقيقة جزئية.

غريبان من اليونان بذرا بذور الفلسفة فى اليونان الكبرى، فكانا بذلك آبوين أصيلين للفلسفة اليونانية، وعلمين من أعلام المدرسة الإيلية، التى

نشأت على السواحل الغربية من شبه الجزيرة الإيطالية . العلمان المعنيان هما فيثاغورث الرياضى الشهير ، وزينوفان صاحب دعوة التوحيد فى الفكر والدين . وقد كان للأفكار الدينية والفلسفية لهذين العلمين أثر لاحدود له على الفكر الفلسفى بوجهيه : العقلى الكلى ، والعقلى الجزئى أى العلم التجريبى .

زينوفان Xénophan de Glophon

زينوفان هو أحد الشعراء الجوالة اليونان الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد . حيث ولد فى مدينة كولوفون Colophon فى آسيا الصغرى ، وعاصر غزو الفرس لهذه المنطقة فهاجر بهذه الأسباب ليستقر فى اليونان الكبرى ، وليؤسس المدرسة الإيلية التى نشأ فيها بارمنيدس وزينون من بعده . وقد جال زينوفان فى شتى أنحاء اليونان ، ثم زار الشرق وتشرب من حضاراته الكثير من أفكاره المتباينة مع روح الحضارة اليونانية العتيقة ، الأمر الذى كان حجراً أساسياً فى نشأة مدرسته الإيلية ومناهجها .

ولما كانت الأفكار المنسية فى كثير من الأحيان أشبه بالنار تحت الرماد لاتستثير سوى العقول النيرة ، المحبة للمخالف لما هو مبتذل ، فلا غرابة أن تبعث دعوة أخناتون فى مجال التوحيد بعد ما يزيد عن سبعة قرون على يد زينوفان فى أقصى الغرب . هذا الأمر ، لايكون بعيد الاحتمال ، فالطبيعة تنفث أنفاسها ، وتحفظ بقاءها ووجودها . ولها فى ذلك أسباب ووسائل ، منها ماهو ظاهر ، ومنها ماهى خفى علينا حتى الآن . ومع ذلك فأبرز هذه الوسائل الطيور المهاجرة ، التى تجوب القارات ، وهى تحمل فى أرجلها وبدون أن تدرى بذوراً لأوطان لاتعرفها . وكلما استقرت تلك البذور فى تربة وأجواء مناسبة ، كلما نمت وأثمرت ، وأينعت بثمار تحاكى أصولها البعيدة الأوطان .

ولما كانت الأفكار تُحاكى البذور فى صورة غير حسية، انتقلت الأيديولوجيات والأديان من هنا وهناك، عبر البحار والمحيطات عن طريق الرحالة، والتجار، ومُحبى المغامرات. ولعل زينوفان وفيثاغورث كانا أحد هذه الأسباب. من أشهر ما يُعرف عن زينوفان نبذه لتعددية الآلهة Polythéisme التى اتسمت بها مرحلة هوميروس، وطرحه بديلاً لها فكرة التوحيد Monothéisme. ومن أبرز ما يُثير انتباهنا عن إله هذا الفيلسوف أنه لاغٍ لبقية الآلهة. فقد هدمها تماماً كما فعل أخناتون. ثم أضفى على الإله الأحد صورة الروح المحض، بعد أن جرده من كافة الصفات الطبيعية والإنسانية.

لاحظ زينوفان الذى عمر ما يزيد عن نيف وتسعين سنة، أن تعدد الآلهة عند الشعوب منشأه خنوعها لعاداتها وتقاليدها، وتمجيد هذه العادات على حساب ملكة العقل. ومن ثم، أصبح لكل شعب إله يتصوره على غرار بيئته، ومصادر رزقه. وهى صورة حطت فى اعتقاده من مفهوم الألوهية، وجردتها من مفاهيمها السامية القائمة على خلاصة العقل. وقد قال مونتين Montaigne، فيما بعد فى كتابه «مرافعة رايموند سيبون L'apologie de Raymand Sebon منتقداً مذهب المشبهة L'Anthropomarphisme فى تبريره للعقائد: «يجب على المرء أن يعلم أنه لاشيء أغلى وأكثر قيمة بالنسبة للإنسان أكثر من وجوده نفسه. وأن كل إنسان يصف الأشياء بناءً على صفاته هو. ومن هنا كانت النتيجة: أن شكل الإنسان هو أجمل الأشكال، ولهذا تخيل الإنسان الله على شاكلته»[97].

---

(97) CF. Diogéne Laérce : Op.Cit., Tome II. P. 293, Not (254)

ويبدو أن تحليل مونتين جاء استرسالاً لمهاجمة زينوفان لآلهة اليونان فى حقبة هوميروس، حيث كان يضفى على الآلهة صفات البشر، وكان ينقصها الكثير من الحكمة. ويقول زينوفان فى بعض من أشعاره: «لقد جعل الأحباش آلهتهم على شاكلتهم سود البشرة وفطس الأنوف. ولو كان للثيران والخيول والأسود أيد يرسمون بها كما للبشر، لرسموا آلهتهم فى صورة ثيران وخيول وآسود»[98]. إن إله زينوفان عقل محض، مطلق القوة. إنه يرى أبعد مما يرى الإله أرجوس Argus، وأكثر ضياءً من شمس لا تغرب. وهو قادر على كل شيء، دون أن يكون فى حاجة للحركة والانحناء، أو طأطأة الرأس كما يفعل زيوس، ولا هو فى حاجة لإرسال إلهاماته مع غيره. لأن فكره ينطلق بسرعة تفوق سرعة الإله أريس Aris، وسهام الإله أبولون Apollon . ومع ذلك فهذا الإله لايبدو أنه روح بالمفهوم الميتافيزيقى، وإنما هو امتداد لا نهاية له، وشكل فى صورة الكمال، وهو فى النهاية لاتراه الأبصار، ولاتحيط به العقول. إنه كما يقول زينوفان فى قصيدة الأهاجى [23] «ليس هناك سوى إله واحد، أعظم من كافة الآلهة والبشر، ليس له مثيل بين البشر لا شكلاً ولافكراً»[99].

وباختصار، فقد أنكر زينوفان آلهة التراث اليونانى التى ترتدى أثواب البشر، وتتصف بصفاتهم Les Dieux Anthropomorphiques . كما أنه لم يتأثر بالأجواء الفكرية الجديدة، والمشبعة بعقيدتى الأورفية والفيثاغورية الداعيتين إلى الإيمان بفكرة تناسخ الأرواح. فقد رُوى عنه أنه قابل رجلاً يضرب كلباً فقال له من باب سخريته بفكرة تناسخ الأرواح: «كفى ضرباً لهذا

---

(98) Ibid.

(99) CF. Histoire de La Philo. I Encycl. Pléade. p. 423.

الكلب فقد حلت به نفس صديق لى . وقد عرفتها من صوت عوائه»[100]. وقد جاء فى النصوص التى تركها لنا ، وبالذات فى مرثيته ما يفيد ثورته على التاريخ اليونانى فى مجال الدين . داعياً إلى التعقل فى فهم الألوهية . حيث يقول : «على الناس فى البدء أن يحتفلوا بالآلهة بغناء يبعث المسرة فى النفوس ، وبتقاليد مقدسة . . . وليس من الحكمة التغنى لامعارك التيتان ، ولا العمالقة ، ولا السينتور Centoure[101] مما اخترعه الأقدمون ، ولاحتى التغنى بملاحم الحروب المدنية ، التى لاتحمل فى جوانبها شيئاً من الخير للإنسان بل هى مكرسة لاحترام الآلهة» .

أما فى مجال الفلسفة والتأمل العقلى فيعزى لزينوفان - باعتباره من أوائل الإيليين أنه نادى بالوجود الواحد الثابت ، وهو النهج الذى سار عليه فيما بعد بارمنيدس فى حملته ضد هيراقليطس والقائلين بتعدد الوجود ، والحقائق وعدم ثباتها . فكما رأينا ، فقد اتسمت عقيدة الوجود السابقة عن زينوفان ، بالتعدد فى كل شيء . فالآلهة متعددة بعد أن خلق بعضها بعضاً كما هو الحال عند هوميروس وهزيود . والعالم المادى متعدد فى معظمه وفقاً لرؤيته عند طبيعيي أيونيا . وهكذا انطلاقاً من مبدأ التعددية عند القدماء ، واكب الفكر الإنسانى التعددية فى أخلاق البشر . وهذا الأمر الأخير جر بالتالى إلى نسبية عدم الثبات ، وهى دعوة السوفسطائيين . أما عقيدة التوحيد عند زينوفان ، فقد ولدت الحقيقة الواحدة ، الثابتة ، من الألوهية الواحدة . فأصبح فى هذا العرف : الله واحد ، والكون واحد ، والحقيقة واحدة ، والكل ثابت وفى

---

(100) Burnet. Op.Cit., p. 126.

(101) السينتور Centure كائن وهمى نصفه الأعلى إنسان ، والنصف الأسفل حصان .

متناول العقل البشرى إذا ما ارتقى هذا الأخير إلى مستوى اللامتناه. هذه الواحدية هى كنه الوجود، وهى لاتختلف فى شيء عن العقل المحض الذى لابد بدوره أن يكون عقلاً لشيء ما، ألا وهو الوجود الواحد.

ويقول أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا، فى مجرى حديثه عن المقارنة بين الأسباب التعددية عند الملطيين، والإيليين: «أما بالنسبة لزينوفان الأكثر قدماً بين أنصار الوحدة، (على اعتبار أن بارمنيدس كان تلميذاً له)، لم يحدد شيئاً فى هذا الخصوص. ولايبدو أنه استخلص الطبيعة من أى من هذين العلتين، (أى العلة المادية والصورية). ولكنه كان ينظر إلى مجمل الوجود المادى، وكان يؤكد على أن الواحد هو الله. . . - ويضيف أرسطو قائلاً - يبدو أن بارمنيدس برهن على ذلك بكثير من التعمق. فقد أقنعنا أن خارج الوجود لا وجود للوجود. إذ يرى بالضرورة أنه لا وجود إلا لشيء واحد، ألا وهو الوجود نفسه L'éthe . ولا شيء غير ذلك»[102].

وجملة القول: أن أحد الغربيين وهو زينوفان قام بجلب فلسفة جديدة للفكر اليونانى ارتقت به عن التعددية الوثنية إلى الواحدية فى مجال الألوهية، وفى مجال الوجود، وفى مجال المعرفة. وهكذا طوى هذا الفيلسوف مرحلتين من مراحل التصور الدينى عند اليونان، وهما المرحلة الهيمورية القائمة على آلهة الأساطير، ومرحلة الدين الطبيعى عند الفلاسفة الملطيين الأوائل. ومن ثم نشأت حقبة جديدة من الفكر ترتكز على واحدية الوجود، وواحدية الحقيقة، وواحدية السبيل النافذ إليهما وهو العقل.

---

(102) Aristote : La Métaphysique. I A, 5, 986 B 21.

نصوص مختارة من أشعار «زينوفان»

قصيدة الأهاجى Satires:[103]

10 حيث إن الجميع قد تعلموا ومنذ البداية على يد هوميروس . . . لقد

11 نسب هيوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التى يتحلى بها البشر، من صفات مشينة ومخجلة : كالسرقة، والزنى، والخداع المتبادل .

12 لقد علما على حساب الآلهة الكثير من الأفعال المتناقضة مع القوانين : كالسرقات، وأفعال الزنى، والخداع المتبادل .

14 ومن ثم تخيل الناس أن الآلهة ولدوا على شاكلتهم . فهم يرتدون الملابس، كما أنهم يشبهون البشر فى أصواتهم وأشكالهم .

15 نعم، فلو كان للثيران، والخيول، والأسود أيد، ولو كان فى مقدورهم أن يصنعوا الأعمال الفنية والرسوم كالبشر، لرسمت الخيول أشكال آلهتها على شاكلتها، والثيران على هيئتها . ولتفننوا فى رسم أجسادها وفقاً لكل نوع منها .

16 لقد صنع الأثيوبيون آلهتهم سود البشرة، وفطس الأنوف . وقال التراقيون عن آلهتهم إنها زرقاء العيون، وحمراء الشعر .

17 إن الآلهة لم توُح بكل شيء للبشر منذ البدء . ولذا على الإنسان أن يبحث، وسيعرف مع الزمن ماهو أفضل .

23 ليس هناك سوى إله واحد، أعظم من كافة الآلهة والبشر . وليس له مثيل بين البشر لاشكلاً ولا فكراً . . .

---

(103) نقلناها إلى العربية عن ترجمة «بيرنت» Burnet . النص الفرنسى، فى الكتاب السالف الذكر.

24 إنه يرى الوجود برمته، ويتفكر كل شيء، وينصت لكل شيء.

25 إنه يُدير كل شيء بقوة روحه، وبدون عناء.

26 إنه ثابت لاتطرأ عنه أدنى حركة، ولاتنسب إليه الحركة من حين إلى آخر.

27 كل شيء نتج من الأرض، وكل شيء مآله إلى الأرض.

28 إننا نرى من أعلى حدود الأرض عند أقدامنا بدلاً من الهواء، ولكنها تمتد من أسفل بدون حدود.

29 كل ما يُولد، وينمو يأتى من الأرض والماء.

30 البحر هو مصدر الماء والرياح، لأنه لا وجود فى السحب لرياح عاصفة، وبدون البحر العاتى لن يكون للأنهار المتدفقة وجود، ولا لمياه الأمطار أثر فى السماء. فالبحر الهادر هو الذى يلد الغيوم، والرياح، والأنهار.

31 الشمس متأرجحة فوق الأرض تدفئها. . .

32 وهذا المدعو إريس هو أيضاً سحاب. . .

33 ونحن جميعاً خلقنا من الأرض والماء.

34 لم ولن يوجد إنسان لديه معرفة يقينية بالآلهة وبكل الأشياء التى أتحدث عنها. وحتى لو نطق إنسان صدفة بالحقيقة كاملة، فلن يكون على وعى

35 تام بها. لأن كل ذلك يكون من قبيل الأوهام. ومع ذلك (علينا) أن نعتبر ذلك شيئاً من الوهم له بعض من الحقيقة.

36 البعض مما هو موجود متاح لأبصار البشر.

37 كما يقطر الماء فى كهوف ما.

38 ولو لم يخلق الله العسل البنى، لوجد البشر فى التين أكثر حلاوة مما يتوقعون.

بارمنيدس Parménide

بارمنيدس ابن بيريس Parménid Fils de Pyres أحد مواطني مدينة إيليا Elia، المدينة المشهورة بالمدرسة الفلسفية الإيلية، التي أسسها المستوطنون اليونان بعد غزو الفرس لأيونيا على السواحل الغربية والجنوبية لشبه جزيرة إيطاليا، وكان ذلك خلال 540 قبل الميلاد. ويعتقد ديوجين اللايرتي أن بارمنيدس ازدهر خلال الأولمبياد التاسع عشر (504 -500ق.م). أما أفلاطون فيروى لنا في محاورة بارمنيدس كيف جاء هذا الأخير إلى أثينا بصحبة تلميذه زينون الأيلي، وكيف التقيا بسقراط الشاب. ويستنتج من هذه الحادثة التي كانت خلال العيد الشعبي الشهير باسم بناثيناى Panathenaea، أن بارمنيدس كان في هذه الفترة يناهز الخمسة والستين من العمر. كما يُفهم منها أيضاً أن سقراط كان في عمر السبعين عندما وافته المنية (399ق.م).

ليس من المؤكد القول إن بارمنيدس كان على صلة شخصية بزينوفان مؤسس المدرسة الإيلية، لكن الأمر غير القابل للجدل يكمن في تأثر بارمنيدس بمؤسسي هذه المدرسة، وخاصة في مجال فلسفة الوجود. هذا الأمر جعل الكثيرين من المؤرخين، يرون في بارمنيدس ابن بيريس تلميذاً فكرياً لزينوفان. ومع ذلك فرواية أفلاطون تصطدم بعدة وقائع متناقضة، وخاصة منها ما هو - بشأن حياة سقراط - لكن الغاية من رواية أفلاطون كانت على ما يبدو تبيان التأثير الذي أحدثه أبو الفلسفة المثالية في سقراط وأتباعه. ويبدو أن رواية أبولودور Apollodore تحمل أكثر مصداقية من الناحية التاريخية من غيرها. وذلك عندما طابق بين ميلاد بارمنيدس وازدهار زينوفان من ناحية، ثم ازدهار بارمنيدس وميلاد زينون الإيلي من ناحية أخرى. وبذلك،

يمكن القول : إن بارمنيدس ينتمي من الناحية التاريخية، إلى نهاية القرن السادس، والنصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد.

تحليل كتاب الطبيعة:

يبدو أن الكتاب الوحيد الذى تركه لنا بارمنيدس، كان فى صورة قصيدة شعرية تتحدث عن الوجود، النهج الصحيح لبلوغ الحق. وكان هذا الكتاب الذى يحمل عنوان الطبيعة De La Nature، قد أوهم بعنوانه البعض من الشراح لتفسير بارمنيدس على أنه أبوالمادية. ومن المعروف أن أفكار بارمنيدس، جاءت كردة فعل على فلسفة هيراقليطس المعاصر له، والقائمة على الكثرة والتباين وعدم الثبات. إذ أن كل شيء عند هيراقليطس فى تغير مستمر. أو كما يقول: «إنك لاتستطيع أن تنزل النهر مرتين، لأن مياهه تتجدد باستمرار». [91.42.41]. ويقول هيراقليطس أيضاً: «إن هذا العالم، واحد للجميع، ولم يخلقه إله أو بشر، لأنه كان منذ الأزل، وسوف يبقى إلى الأبد. إنه النار التى تتقد، وتخبو بمقياس» [20-30].

وقد حاول بارمنيدس فى كتابه المذكور آنفاً، والمنسوج فى صورة شعر على غرار هزيود، وزينوفان، وأمبادقليوس - أن يُدحض أفكار هيراقليطس القائلة بالكثرة والتغير المستمر القائم على الحركة. ويعتقد ديوجين اللايرتى أن بارمنيدس أول من اعتقد أن الأرض كروية، وأنها تتمركز فى وسط العالم. كما أنه قال : بعنصرين كأساس لهذا العالم، وهما النار والأرض، فالأول عنصر خالق بينما الثانى مادة. أما البشر فقد خلقوا من الأرض، ولهذا فهم ينطوون على الحرارة والبرودة، وهما عنصران يتكون منهما كل شيء، وعلى هذا فإن الروح والنفس بالنسبة له شيء واحد.

إذا من الحكمة القول: إن فلسفة بارمنيدس نقيض تام لفلسفة هيراقليطس، فالثانية تحلل الوجود على أنه حصيلة مادية من عناصر متعددة دائمة الصيرورة، بينما تطرح الأولى الوجود الواحد عديم الحركة.

ولنتساءل عما يعنيه بارمنيدس من هذا الطرح الذى يبدو للوهلة الأولى فى صورة مضحكة؟ ماذا يعنى بارمنيدس بأن الوجود واحد وليس كثرة ؟ وماذا يعنى بقوله: إن الثبات صفة جوهرية لهذا الواحد، وأن الحركة وهم ؟ فهل القول بأن الوجود واحد، أنه لامعنى للأعداد، ولا وجود بالفعل لكثرة ؟ وهل هذا يعنى أننى لا أتقاضى من مرتبى الشهرى سوى دينار واحد، وهل هذا يعنى أن هذه النجوم المتناثرة فى أبعاد السماء اللامتناهية، ليست سوى وهم وباطل؟ وهل هؤلاء البشر بأجناسهم، وألوانهم، هم فى الحقيقة إنسان واحد؟ ثم ماذا يعنى بارمنيدس من قوله إن الوجود ثابت، و غير متحرك ؟. فهل يعنى ذلك أن الطائرة التى ستغادر بنغازى فى طريقها إلى طرابلس سوف لن تصل إلى هناك، لأنها سوف لن تقلع على الإطلاق؟ هذا بجانب أنها الطائرة الوحيدة، وبها مسافر واحد، وليس أمامها سوى ذلك المطار القابعة فيه، لأن التعدد غير موجود. وباختصار، هل يعنى قول بارمنيدس بالواحد والثبات، أن الكون كتلة واحدة صلدة، يخيم عليها موت السكون والثبات؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، لابد لنا من القول فى البداية إن بارمنيدس - على ما يبدو - كان يرمى من قصيدته فى الطبيعة، التفريق بين طريق الحق، وطريق الظن. أما الطريق الأول فهو طريق العقل «انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء، فمهما كانت بعيدة، فهى كالقريبة» [12]. ويقول بارمنيدس: «هناك سبيلان لاغير يمكن التفكير فيهما للوصول إلى المعرفة. أولهما أن

الوجود موجود L'être est، ولايمكن أن يكون غير موجود. وهذا هو طريق الحق. أما السبيل الثانى وهو طريق الظن، فهو القول: إن الوجود غير موجود، بل يجب ألا يكون موجوداً. وهذا السبيل لا أحد يستطيع البحث فيه. لأنك لاتستطيع معرفة اللاوجود، ولاتستطيع أن تنطق به. والسبب فى ذلك هو أن الفكر والوجود شيء واحد» [4-5] .

يُفهم من ذلك أن الواحد، والثبات هما طريق الحق، أى طريق العقل. أما الكثرة والتغير، فهما طريق الظن، أى طريق الحواس واللغة. ولكن علينا أن نفهم هذا التحليل، على أنه تبرير من جانب بارمنيدس لوجود حقيقة ثابتة يمكن الوصول إليها، والالتفاف حولها، عن طريق الجح الأدوات المشتركة بين البشر، ألا وهى العقل. هذه الدعوة - على مايبدو - كانت السبيل الوحيد أمام بارمنيدس لانتشال حيرة البشر مما أحدثته فلسفة هيراقليطس من بلبلة فكرية. وذلك بدعوتها إلى عدم الإيمان بوجود حقيقة ثابتة يمكن الالتقاء حولها. ومن المعروف أن هذه الفلسفة كانت قد قوضت كما فهمت فى عصره كل أمل من التقاء البشر حول حقائق، أو حتى قيم خلقية، فكان لتلك الدعوة أثر مباشر فى ظهور نزعة الشك، ودعوة السوفسطائيين للاأدريه فى كل شيء.

هذا ويصور لنا بارمنيدس فى مقدمة قصيدته، كيف ألهمته الإلهة باتباع طريق الحق. فقد كانت رحلته فى عربة تجرها الأفراس، وتقودها العرائس بنات الشمس، إلى حيث الفاصل بين الليل والنهار، بين الظلام والضياء. ويعتقد بارمنيدس أنه بمجرد اجتيازه تلك النقطة، ناجته الإلهة الواحدة وأوحت له بالحقيقة، وهى ضرورة عدوله عن العين المبصرة، والأذن الصاغية، وأن يحكم فى كل شيء بالعقل. تقول الإلهة: «عليك أن تتعلم

كيف تعرف كل شيء : معرفة الحق الثابت، ومعرفة ظنون البشر الفانين بالرغم من عدم الوثوق بها . إذ لا بد أن تعرف هذه الظنون أيضاً، وأن تبحث فى كل ما هو ظاهر . ومع ذلك لابد لك من أجل كسب الحقيقة من الابتعاد عن هذا الطريق من البحث . وألا تستسلم لمجريات الظواهر، فتجعلك تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة أو أذناً صاغية، أو لساناً ناطقاً . بل احكم على الأمور بالجدل Logos على ما يقدم لك من براهين، فليس أمامك سوى طريق واحد» (العنصر الأول) .

ويعتقد المفسرون، أن فى قصة العربة والطريقين رموزاً لأبعاد منطقية . حيث يرى البعض، أن العربة والأفراس يمثلان جسد الإنسان وأعضاء الحس، وأن عجلاتها تمثل الآذان وأن ما يحيط بها من جلبة وصرير يمثل السمع . أما بنات الشمس، فيمثلن العيون . لكن الإلهة الواحدة دعت بارمنيدس ألا يحكم على الأمور من خلال هذه الأعضاء (أعضاء الحس)، بل عليه أن يتبع طريق الحق، طريق العقل . أما الطريقان الواردتان فى القصيدة، وهما طريق الحق وطريق الظن، فهما مذهبا المعرفة المطروحان منذ ذلك الوقت . وهما المذهب الحسى، الداعى إلى المعرفة الحقيقية من خلال وسائل الحس أو اللغة أو المشاهدة العملية العابرة، والمذهب العقلى، الداعى إلى الوصول إلى حقائق الأشياء من خلال التأمل فيها، واستبطان جوانيتها . ويبدو أن نشأة نظرية المعرفة، والجدل حول سبل المعرفة الحقة، كان انطلاقاً من أفكار بارمنيدس . ولاغرابة فى ذلك، فقد جعل بعض الشراح بارمنيدس باعث المناهج، ورسول المنطق .

فكرة الواحد الثابت:

نعود مرة أخرى إلى تلك الأسئلة التى كنا قد طرحناها عن فكرة الوجود الواحد الثابت ولم نجب عنها بعد، ولتبسيط هذه القضية الشائكة، لابد لنا من القول فى البداية: إن فكرة بارمنيدس كانت ترمى إلى حالة الوجود المطلق ككل، وليس كأجزاء. فالوجود برمته واحد، ومن المستحيل أن يكون أكثر من واحد. ويرمى بارمنيدس من خلال ذلك إلى الآتى: أولاً إبطال فكرة اللاوجود، أو ما يسمى بالعدم الذى قال به هيراقليطس إنه التوءم النقيض للوجود. لأن اللاوجود والعدم شيء واحد عند بارمنيدس، ولاوجود لهما على الإطلاق. ومن ثم فالوجود ككل واحد، ولانقيض له، ومن هنا قال بارمنيدس: الوجود موجود.

ولكن ماذا يمنع أن يكون الوجود أكثر من واحد؟. يبدو أن الاستحالة المنطقية جاءت من افتراضنا فى هذه الحالة بأن الوجود الواحد مُطلق. فتصورنا لوجودات أخرى، يقتضى وجود حيز لها، وهو أمر غير ممكن، لأن الوجود الواحد المطلق الذى قلنا به استنفد كل حيز[104]، الأمر الذى يجعل من الاستحالة بمكان تصور وجود ثان، أو ثالث... إلخ. هذه الواحدية ينجم عنها حقيقتان أخريان، أولهما: ضرورة الإيمان بوجود حقيقة أولى يقينية يمكن الانطلاق منها. إنها حقيقة عقلية بحتة. وثانيهما: أن القول بالواحد المطلق، يقتضى أن يكون هذا الواحد فى صورته الكلية المطلقة، وأن يكون ثابتاً وغير متحرك. والسبب المنطقى فى ذلك، هو أن حركة هذا الواحد المطلق تقتضى

---

(104) قد يبدو الحديث هنا مادياً صرفاً. لكن بارمنيدس مزج بين الفكر والوجود، بحيث لانستطيع أن نتحدث عن أحدهما، منفصلاً عن الآخر.

أن يكون هناك وعاء أشمل منه . يتحرك فيه ، وهذا أمر متناقض مع صفة الإطلاق التى هى صفة جوهرية للواحد .

فالواحد كما يصفه بارمنيدس : كامل ، لايكون ولايفسد ، غير قابل للحركة ، ولانهاية له . كما أنه غير منقسم ، وهو كل متجانس ، وهو كرة مستديرة متساوية الأبعاد من مركزها . وقد اعتقد الماديون ، أن تشبيه الواحد بالكرة دليل على مادية بارمنيدس ، لكن هذا التشبيه دليل على اللانهائية ، فالكرة هى أكمل الأشكال الهندسية . هذا بجانب أن للأشكال الهندسية مغزى علمياً ، وهو أنها مرسومة وفقاً لقواعد قياسية ثابتة . وفى ذلك إشارة أيضاً إلى لاجزافية الكون ، وإلى أنه مبنى على قواعد عقلية ، وهى ما نسميه اليوم بالقوانين العلمية .

ولكن ماذا يمنع أن تكون أجزاء هذا الواحد الداخلية متحركة كما يريد هيراقليطس؟ يبدو أن تصورنا لفكرة الداخلية ، يفرض على الذهن فكرة الخارجية لهذا الواحد ، وهو أمر مرفوض مسبقاً فى تصورنا للواحد المطلق ، الذى لاوعاء له .

الواحد البارمنيدى من خلال أفلاطون:

لقد حاول أفلاطون من خلال محاورة بارمنيدس ، التى دارت بين أشهر الشخصيات المحاجة فى تاريخ الفلسفة ، وهى شخصيات بارمنيدس ، وزينون الإيلى ، وسقراط . وكان ذلك بمناسبة قدوم بارمنيدس - كما ذكرنا آنفاً - بصحبة تلميذه زينون إلى أثينا خلال أكبر الأعياد الشعبية . وقد طرح أفلاطون مجموعة من الحجج على لسان بارمنيدس للتدليل على أهمية الواحد ،

والوحدة . وقد لخص هذه الحجج إميل شامبرى Emile Chambry مترجم الطبعة الفرنسية[105] فى تسعة افتراضات نعرض للقارئ عناوينها ثم نفصل الحديث عن بعضها .

الافتراض الأول : لو وُجد éxiste الواحد، فماذا ينتج عنه ؟

الافتراض الثانى : لو يكون est الواحد، فإنه سيشارك فى الوجود فماذا ينتج عن هذه المشاركة ؟

الافتراض الثالث : لو يكون est الواحد ولم يكن فى نفس الوقت .

الافتراض الرابع : لو وجد éxiste الواحد، ماذا يترتب عن وجوده على الأشياء الأخرى؟

الافتراض الخامس : لو وُجد éxiste الواحد، فما هى النتائج السلبية، التى تنتج عن وجوده ؟

الافتراض السادس : لو لم يكن الواحد، فماذا يترتب عليه من ذلك ؟

الافتراض السابع : لو لم يكن est الواحد، فماذا سيكون الآخرون ؟

الافتراض الثامن : لو لم يكن الواحد، فماذا سيكون الآخرون ؟

الافتراض التاسع : لو لم يكن الواحد، فما هى النتائج السلبية التى تنتج عن ذلك للآخرين؟

---

(105) Platon : Théétète - Parménide. Trad. et Notes Par émile Chambry. éd. Garnier-Flammarion, Paris. 1967.

ونعرض لأهم هذه الافتراضات، وهى: الأول، والسابع، والثامن والتاسع. وهى تمثل ملخصاً لما دار فى المحاورة، وما جاء على لسان بارمنيدس من شرح لفكرة الواحد الثابت.

الافتراض الأول

(إذا وُجد éxiste الواحد، فماذا ينتج عنه؟)

إذا وجد الواحد، فلن يكون متعدداً، ولن يكون بالنتيجة ذا أجزاء. بل يكون كلاً واحداً، وسوف لن تكون له بداية، ولا نهاية، ولا وسط. ومن ثم فهو غير محدود illimité. وبكونه غير محدود، فهو عديم الشكل لأن لكل شكل أجزاءً. وبما أنه كذلك (أى عديم الشكل)، إذا فهو غير موجود فى أى مكان، لأنه لايستطيع أن يكون لا فى ذاته، ولا فى أى شيء آخر. لأنه فى هذه الحالة سيكون من ناحية أخرى محاطاً بالشيء الذى يوجد فيه. وسيكون على احتكاك به، وهذا أمر مستحيل بالنسبة للوجود الذى لا أجزاء له. إن الواحد فى ذاته لن يبقى فى هذه الحالة واحداً، بل اثنين، لأن شيئاً آخر يحيط به. إذاً فالواحد لايوجد فى أى مكان.

ولنر الآن ما إذا كان الواحد فى حالة سكون أم فى حالة حركة. إذا كان فى حالة حركة، فسيكون هذا الحال بالمقارنة لموجودات أخرى. وفى هذه الحالة لن يكون واحداً، إما بسبب تغير مكانه، وإما بسبب حركاته الدائرية فى نفس المكان، وإما بسبب انتقاله من مكان إلى مكان فى وجود آخر. وفى الحالة الأولى سيتوجب عليه الارتكاز على مركز، وبالتالى لابد أن تكون له بالضرورة أجزاء. أما فى الحالة الثانية فسيكون من الواجب عليه الوجود فى مكان ما، أو العودة إلى مكان ما. وهذا الأمر غير ممكن له لا بأجزاء، ولا

بكتلة واحدة، وهو أمر مستحيل بالنسبة له. إذا فالواحد غير متحرك، ولايعتريه أى نوع من الحركة. هذا بجانب أنه من الناحية الأخرى، لايمكن له الوجود فى شيء ما. إنه لم يكن أبداً فى نفس المكان، وبالنتيجة لن يكون على الإطلاق متحركاً. إذاً فهو غير كائن لا فى سكون ولا فى حركة.

إن (الواحد) لم يكن أيضاً مماثلاً لشيء آخر، ولا مماثلاً لنفسه. ولم يكن شيئاً آخر غير ذاته، أو بالنسبة لشيء آخر. لأن أى شيء آخر غيره هو سيشكل وجوداً آخر غير الواحد. ومن ثم، يفقد الواحد وجوده كواحد. هذا بجانب أنه سوف لن يكون سوى آخر. فقولنا عنه إنه الواحد، يعنى أنه لاينتمى لوجود واحد آخر طالما أنه واحد . . .

الواحد لايكون أيضاً لا مماثلاً، ولا مختلفاً عن نفسه وعن وجود آخر. لأنه لو كان له طابع مميز عن وحدته فلن يصبح أكثر من واحد، وهو أمر مستحيل. إذا فهو ليس مماثلاً، ولا غير مماثل، لا بالنسبة لنفسه، ولا بالنسبة للغير. . . .

الافتراض السابع

(لو لم يكن الواحد، فلن تكون له فى هذه الحالة تعيينات Déterminations)

عندما يقال عن شيء ما إنه غير كائن بالمعنى المطلق، فذلك يعنى أنه لايشارك فى الوجود، بأى وجه من الوجوه، وأنه لايستطيع اكتساب الوجود أو فقدانه. إذا فالواحد الذى لاوجود له غير قابل للولادة، وغير قابل للموت، وغير قابل للفساد، وغير قابل للحركة، وغير قابل للسكون. وليس من صفاته عظمُ الحجم أو ضآلته، ولا المساواة ولا الاختلاف، ولا التشابه ولا

التباين. ومن ثم، لايمكننا أن نحمل عليه صفة هذا الشيء، ولا صفة شيء ما. إنه غير قابل للمعرفة، وغير قابل للتسمية.

الافتراض الثامن

(إذا لم يوجد الواحد، فماذا سيكون الآخرون؟)

لايمكن للأشياء الأخرى، أن تصبح أخرى إلا بالقياس إلى الواحد غير الكائن. ولكنها تصبح أخرى بالنسبة لنفسها. وهى تصبح أخرى بالنسبة لجمع من الأخريات. ومن ثم، فلن يتحقق لها وجود بالمقارنة للوحدة. فلو كان الواحد غير موجود، لوجدت كثرة من الأجرام Une Multitvde de masses يبدو كل واحد منها فى صورة واحد بدون وجود. وسيبدو عليها أنها تشكل عدداً، (أى جملة من الموجودات). وأن تكون فى هيئة ثنائى وغير ثنائى، مساويات لكل واحد من أجزائها، ومحدودات فيما بينها.

وهكذا بالنظر لهذه الموجودات جملة واحدة، نرى أن كل واحدة منها تبدو لنا وكأنها وحدة واحدة، بينما لو نظرنا إليها عن قرب لبدت كل وحدة منها كما لو أنها عدد لامتناه. وهكذا تبدو فى شكل وحدات لامتناهية ومحدودة، متماثلة ومختلفة . . . جميعها فى اتصال وانفصال، ثابتة ومتحركة، قابلة للوجود وقابلة للفناء. أو أنها لاتنشأ ولاتفنى، وخاضعة لكل متناقضات هذه الطبيعة.

الافتراض التاسع

(إذا لم يكن الواحد، فما هى السلبيات التى تنجم عن ذلك للآخرين؟)

إذا لم يكن الواحد، فإن أياً من الآخرين لن يكون قابلاً للتصور، لا

كواحد من حيث إنه لاوجود للوحدة، ولا ككثرة لأنه بدون الوحدة لن تكون له كثرة، يكون من صفاتها التماثل، والاختلاف، والوحدة، والتباين، والاتصال والانفصال وغير ذلك من الصفات. وباختصار، لو لم يوجد الواحد، لما وُجد شيء على الإطلاق.

تعقـــيب:

من القضايا الأساسية لقصيدة بارمنيدس التأكيد على أن الوجود موجود لاغير. وهذا يعنى رفض مقوله هيراقليطس القائلة بنقيض الوجود أى العدم. فاللاوجود بالنسبة لهذا الفيلسوف غير موجود. إنه العدم الذى يمكن أن يقال عنه إنه وجود زائف، وجود لفظى لايعدو أن يكون سلباً للوجود. من هنا يرى بارمنيدس، أنه من المستحيل التفكير فى اللاوجود، لأن الفكر والوجود شيء واحد.

ومن الجدير بالذكر، أن تطابق الفكر والوجود جاء على لسان بعض المتأخرين، من أمثال سبينوزا، وهيجل، وأصحاب وحدة الوجود Panthéisme بصفة عامة كحل منطقى لمعضلة صعوبة التصور المنطقى لثنائية الكون المطروحة عبر الأديان الميتافيزيقية. فجاءت فكرة وحدة الوجود للتعبير عن أن الوجود واحد، وثابت فى صورته المطلقة. ومع ذلك، يخطىء من يعتقد بسذاجة هذا الرأى، فالوجود عندما بارمنيدس ليس مادة صلدة ميتة، بل هو مادة حية تحمل أسرارها فى ذاتها. هذه الأسرار رموز منسقة آية فى النظام. إنها فكر محض يقود حلبة الأحداث، وتقلبات الظاهر ويجعلها تسير وفقاً لمعايير. وهذه الأخيرة ليست وهماً، أو ضرباً من ضروب العبث، بل إنها

نواميس ثابتة، لايمكن الالتحام بها إلا بالمرور عن طريق الحق، طريق العقل، طريق العلم. من هنا جاءت مقولة بارمنيدس: «إنك لاتستطيع معرفة اللاوجود، ولا أن تنطق به، لأن الفكر والوجود شيء واحد ونفس الشيء»

بقى لنا القول: إن دعوة بارمنيدس إلى الوحدة، ودعوته إلى التطابق بين العقل والوجود هما دعوتان علميتان وفيهما - على مانظن - تقابل مع فكرة الميتافيزيقا، التي كثيراً ما توحي في الذهن بفكرة الثنائية المادية واللامادية القابعة فيما وراءها. ففكرة الوجود الواحد اللامتناه، خلقت ما يمكن أن نسميه تجاوزاً بالأنتروفيزيقا. وبالرغم من أن هذه الأنتروفيزيقا لاتتيح لنا الهروب من التصور الثنائي، إلا أنها تتيح لنا فرصة المعرفة اللانهائية الممكنة. إذ لاشيء بمنأى عن الفكر، لأن الشيء في ذاته كما قال به **«كانت»** أصبح جزءاً من الفكر. وهذا أمر يصادق على القول: إن الفكر يعرف نفسه. فكلما نشطت المادة كان ذلك بفعل تطور وازدهار وترقي العناصر العقلية فيها. ولسنا هنا بصدد الحديث عن الثنائية الأورفية أو الأفلاطونية المزعومة في عالمي المثل والواقع، لأن الفكر الأورفي والأفلاطوني هو فكر رمزي لا يتجاوز في حقيقته فكرة الواحد البارمنيدي، وهذا أمر سنفصله عندما يحين الأوان.

قلنا إن مذهب بارمنيدس يقوض تماماً ما قالت به الكوسمولوجيا الأيونية، وخاصة ما جاء منها في فكر هيراقليطس. فالصيرورة، وانفصال الأشياء واتحادها بالتناوب، وتعارضها وانقسامها، كان كل ما كان يراه هيراقليطس من خلال التجربة، بما فيها التجربة الحسية، وما نتعلمه عن طريق اللغة. أما بارمنيدس، فيعارض هذه الرؤية التي يسميها في قصيدته طريق الظن، ويقابلها مع الرؤية العقلية أي طريق الحقيقة. ومع ذلك فقد ألهمته

الآلهة بضرورة معرفة طريق الظن أيضاً (طريق الحس)، لكنها أوصته باعتماد نفيضه فى النهاية لضمان معرفة يقينية. وهنا تبطل الدعوة المسرفة للفصل بين السبيلين، وإثارة القطيعة بينهما كما هو الأمر بين الوجود والعدم. فمن المستحيل لدى بارمنيدس أن يتصور العقل الأشياء، موجودة وغير موجودة، «فالموجود حالما نتعقله، يفرض علينا أن نقول عنه إنه موجود، ولانستطيع أن نقول: إنه غير موجود، إذ لانستطيع أن نعرف ماليس موجوداً، ولا أن نعبر عنه. والحال أن هذا بالضبط مايفعله الأيونيون، إذ يفترضون وجود مادة أولية هي وليست هي فى آن واحد معاً، مادة أولية هى ومنتجاتها شيء واحد دون أن تكون وإياها شيئاً واحداً»[106].

ومع ذلك، يبدو أن الطريق التقليدى للأولين فى مجال الخيال الدينى ظل نفس الطريق عند بارمنيدس. فقد بقيت السماء - باعتبارها أشبه بأفق العقل - فى صورتها التى شكلها لها المصريون والبابليون، وكما نجدها فى أساطير أفلاطون، موطناً للآلهة. فهى مكان مرور النفوس، حيث تقيم الضرورة أنانكية، التى توزع على كل نفس نصيبها»[107]. وتلك كانت نفحة من نفحات الأورفية والفيثاغورية القادمة من الشرق.

نخلص من هذا الأمر إلى القول: إن فكر بارمنيدس يمثل المواجهة بين تيارين فكريين متناقضين خلال القرن الخامس قبل الميلاد. تيار الأيونيين الطبيعى الحسى التجريبى الجاهل بالرياضيات الفيزيقية، الذى يضع العاطفة

(106) إميل برييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشى. الجزء الأول، ص 83. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987م.

(107) المرجع ذاته، ص 85.

الدينية فى المقام الثانى، وبالتالى لايحظى من الناحية الشعبية باهتمام كبير، ثم تيار العقلانية عند بارمنيدس وفيثاغور الداعى إلى تفهم الوجود عقلياً. المارق إلى الحقيقة من خلال الجدل، وغير المبالى بما تمليه التجربة من مشاهدات عرضية.

من هنا أصبح لعالم الأساطير، وعالم الخيال المفرط مصفاة تنقيهما، ولتفرز ما فيهما من خيال معقول عما هو خرافى وغير قابل للتعقل. ويبدو أن هذه الخطوة المبكرة، أنجبت الخيال العلمى من فكر الأساطير والخرافات. لقد تعامل الطبيعيون الأوائل، والماديون من بعدهم، مع العالم على أنه مادة صلدة، ظناً منهم أن خيال الأساطير، والعناصر غير المادية الكامنة وراء تلك المادة، أو بالأحرى فى جوانيتها هى ضرب من ضروب الخيال المفرط غير المجدى، فانصب غضبهم على كل ما يمت بصلة لفكرة الألوهية. ناسين أنها كانت فى الأصل بذرة حب كشف المجهول، وحافزاً مثيراً للضمير الإنسانى ليستلهم منها بالتحليل العناصر الأساسية للطبيعة، فوجدوا أنفسهم بدون ذلك الخيال النافذ فى أعماق المادة، عميانا لايرون غير ماتراه أعينهم من ظاهر، ولايؤمنون ولايتعاملون بغير النزر القليل مما تزودهم به الحواس. أنكروا الخيال الضال فى اعتقادهم، فظلوا يعيشون ليومهم المنقطع عن الماضى والمستقبل.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أصحاب الخيال والأساطير، وأتباع الديانات مهما توغلت فى بدائيتها، ومهما أفرطت فى فجاجتها، قد خطوا بخيالهم المفرط خطوات أبعد، نحو فهم الكون المادى الذى جهله عُباده. فأطلوا بذلك على الحقيقة من علٍ، فكانت الرياضيات معاييرهم فى تحقيق نظام الكون. وكانت الرؤية واضحة لأنها عقلية. وكان لهم ما أرادوا، بعد أن

تتبعوا طريق الكشف عن نواميس الكون - التى أيقنوا عقلياً بصورة مسبقة بضرورة وجودها -، وكان ذلك انطلاقاً من يقين أو بالأحرى من فكرة مفادها: ليس كل ما ندركه بالحواس حقيقة، وليس هناك من ظواهر ضالة تسير بغير نواميس.

وهنا أصبح المنطق بداية الطريق المؤدى إلى الخلود. وإذا كان الإنسان اليوم لازال يعارك بعناء لكشف المزيد من المجهول اللامتناه، فلأنه لازال صغيراً فى فطنته، وسيظل كذلك أمداً بعيداً. لكنه لن يبقى مراوحاً فى مكانه. ولن يعود إلى ظنون أتباع المادة الصلدة. فالألوهية رمز لحقيقة صعبة المنال، لكنها موجودة، ومثيرة للكشف والبحث للوصول إليها. وهكذا بدأ الإنسان بالخيال والأساطير، وظل على الدرب. فاستوحي من أساطير الأمس حقائق اليوم. وأصبحت عفاريت وأشباح الماضى أصدقاء لنا نعرف بها الواقع. ونهتدى بها لمزيد من المجهول بعد أن ألبسناها أزياءً تحلو لنا، ومنحناها ألقابها الحقيقية، وهى القوانين والنظريات العلمية ذات طابع القدسية فى مطلقها. فمهما تبدلت الظواهر، ومهما خرجت الطبيعة عن طورها - المعتاد لنا - وتجاوزت نواميسها التى ألفناها فيها، فهى لن تبقى فى أية لحظة من لحظات تحولها، ولن تسكن فى النهاية بدون ناموس. فهذا قدرها ونحن منها، وهو قدر شائك لكنه فى النهاية ليس بمستحيل أن نأمل فيها من خلال ذواتنا عسى أن نتحسس فيها ماهو كفيل ببقائنا من خلال كشف المستور منها.

نصوص مختارة من أشعار بارمنيدس

قصيدة الطبيعة[108] : De la Nature

1- حملتنى أفراس السباق، وقادتنى بعيداً إلى أكثر مما كان يتوق قلبى. لقد اصطحبتنى وهدتنى إلى طريق الآلهة الشهير. الطريق الوحيد الذى يعرف من خلاله الإنسان كل شيء. لقد قادتنى إلى هناك. فقد حملتنى تلك الأفراس البارعة وهى تجر عربتى التى كانت تقودها حسناوات عذارى. كل ذلك والمحاور الجافة تحدث صريراً من جراء تدحرج العجلات، والضغط عليها من كل جانب. وعندما تعجلت بنات الشمس (أى الحسناوات) فى قيادتى إلى موطن النور، أمطن اللثام عن وجوههن بمجرد مروقهن من موطن الليل.

هناك، حيث توجد الأبواب التى تفصل بين دروب الليل ودروب النهار. إنها أبواب مزينة بعوارض من أعلى، وبعتبة من الحجر من أسفل. لقد كانت تلك الأبواب معلقة فى الهواء، موصدة ومصاريعها فى غاية القوة. أما مفاتيحها، فكانت فى حوزة العدالة ذات العقاب الشديد. هنا خاطبت الحسناوات العدالة بصوت ناعم، مقنعة إياها بلباقة أن تنزع درابيز الأبواب الموصدة بدون تردد. وما أن فتحت الأبواب حتى كشفت للعيان عن آفاق شاسعة (نفذت فيها العربة). ثم دارت أرزازها من جديد - وهى مزينة بالسبائك البرونزية، والمسامير والحلى المعدنية - تتحرك الواحدة بعد الأخرى فى ثقوبها اللولبية. ومن هناك، ومن خلالها اتجهت بى الحسناوات يقدن

---

(108) النصوص المختارة مترجمة عن النص الفرنسى من كتاب جون بيرنيت : فجر الفلسفة اليونانية السابق الذكر.

العربة فى ذلك الطريق الفسيح المستقيم، حيث حيتنى الآلهة بكل ود، وأخذت يدى اليمنى بين يديها وهى تقول: حللت أهلاً أيها الفتى القادم إلى موطنى فى عربة تقودها الهاديات الخالدات. لم يأت بك إلينا قدر سيء، بل هداك الحق والعدالة إلى هذا الصراط البعيد عن طريق البشر، طريق الابتذال. ولكن عليك أن تتعلم كل شيء. فبقدر ما تتعلم بقلب راسخ الحقيقة المستديرة، عليك أن تتعلم أيضاً أفكار البشر الباطلة، التى لايكمن فيها أى نوع من اليقين. ومع ذلك، لابد ذلك أن تتعلم هذه الأشياء، وأن تقف على أساليب حكم الفانين على ما يبدو لهم. وبذلك ستستمر فى ترحالك هذا بكل شيء....

ومع هذا، عليك أن تبتعد بفكرك عن البحث فى هذا الطريق (طريق الظن). وألا تستسلم لحكم الأعراف، فتجعلك من خلال المشاهدة العملية، تألف هذا الطريق بإلقاء عين مبصرة، أو أذن صاغية، أو لسان ناطق[109] فعليك أن تحكم على الأمور بالمحاجة العقلية Le Raisonnement، لأنها أفضل دليل نطقت به. فليس أمامك سوى طريق واحد....

طريق الحق La Voie de la Vérité

2- عليك أن تنظر للأشياء من خلال بصيرتك بثبات. وعلى أن تعتبرها مهما كانت بعيدة، كما لو كانت فى متناول يديك. فلن تستطيع أن تفصل ماهو كائن عن علاقاته بما يحيط به....

---

(109) المقصود باللسان الناطق، المعارف الإخبارية التى نستقيها من ألسن الناس، وتلك التى نفهمها من مفردات اللغة بما تحتويه من غموض، والتباس، وتورية.

3- كل شيء واحد من حيث أبدأ، لأننى سأعود إلى المكان ذاته .

5- تعال الآن وانصت إلى ما أقوله لك . وعليك أن تصغ إلى بكلتا أذنيك، وأن تتكتم ما أقوله لك . هناك سبيلان فقط للبحث يمكن للمرء إدراكهما : فالأول هو أن الوجود موجود، ومن المستحيل له أن يكون غير موجود . وهذا هو طريق اليقين Persuation لأنه رفيق الحقيقة . أما الثانى فهو أن الوجود غير موجود، وليس من الضرورى أن يكون موجوداً . ومن هذا الطريق الضيق (الأخير)، لايمكن لأى إنسان أن يتعلم أى شيء، لأنك لاتستطيع أن تعرف ما هو غير موجود، ومن المستحيل أن تنطق به، لأن هناك شيئاً واحداً، وهو نفسه مايمكن لك أن تعقله وما يمكن أن يكون موجوداً[110] .

6- الضرورة تحتم أن كل ما يلفظ به، ويفكر فيه يجب أن يكون موجوداً. فمن الممكن بالنسبة للوجود أن يكون موجوداً، ومن غير الممكن لما هو لاشيء (أى اللاوجود)، أن يكون موجوداً، وهذا ما أرجو أن تضعه فى اعتبارك . إنى أنبهك للطريق الأول، وأحذرك من الطريق الثانى الذى ظل البشر فيه جهلة، تائهين، ناظرين للأمور بوجهين بسبب عدم قدرتهم الكامنة فى صدورهم، وبسبب عقولهم المترددة، متقلبين بين هذا وذلك، خبلين، أشبه بالصم البكم، وكأنهم الدهماء الذين لايميزون بين ماهو موجود، وما هو غير موجود . وأن الوجود واللاوجود لديهم شيء واحد، كما أن جميع الأشياء لديهم تسير فى اتجاهات متضادة .

7- ولما كان هذا الأمر (أى أن الأشياء موجودة وغير موجودة)، لن يمكن إثباته بأى حال، فعليك أن تثنى عقلك عن هذا الطريق من البحث .

---

(110) بالرغم من الاختلاف بين الشراح حول هذه العبارة الأخيرة ، إلا أنها تعنى على مانظن أن الفكر والوجود شيء واحد.

8- لم يبق لنا إذاً سوى طريق واحد للحديث عنه. وهو أن الوجود موجود. وفى هذه المقولة تكمن علامات كثيرة تؤكد أن ماهو موجود غير مخلوق incrée، وغير قابل للفناء indestructible. والعلة فى ذلك، هو أنه متكامل، وغير متحرك ولا نهاية له. فضلاً عن أنه لم يكن على الإطلاق، ولن يكون فى المستقبل[111] لأنه موجود الآن جملة واحدة، وبدون انقطاع. فإذا كانت الحالة هذه، فعن أى نوع من الأصل له تريد البحث؟. وبأى طريقة، ومن أى مصدر يُمكن له أن يكتسب نموه؟. فلن اسمح لك أن تقول أو تفكر فى أنه نشأ من اللاوجود. لأن اللاوجود لايمكن التفكير فيه أو اللفظ به. وحتى لو افترضنا أنه نشأ من اللاشيء، فأى ضرورة أمكن لها أن تجعل له أفضلية النشأة المتأخرة، عن نشأة مبكرة؟

إذا فهو إما أن يكون وجوداً متكاملاً، وإما ألا يكون على الإطلاق. هذا بجانب أن قوة الحقيقة، لاتسمح لأى كائن كان أن ينشأ من اللاوجود. ولهذا السبب، فإن العدالة لم تفك أغلالها، ولم تسمح لأى شيء ما أن يأتى إلى الوجود، وأن يختفى منه (كما يحلو له). ولكنها (أى العدالة)، تحافظ بقوة على ماهو موجود على حاله. هذا ويعتمد الحكم فى هذه القضية على ما يأتى: هل الوجود موجود أم غير موجود؟ وبالتأكيد فإن القضية معدة كما لو أنها يجب أن يكون الوجود موجوداً. وهذا يعنى فى النهاية أنه لابد لنا من إزاحة أحد الطريقين، على أنه غير قابل للتفكير فيه، أو النطق به. وعلى أن الطريق الآخر، هو الطريق الواقعى réelle، والحقيقى Véritable. إذا كيف يمكن القدرة لما هو موجود حالياً، أن يكون على أبواب الوجود فى المستقبل؟،

(111) المقصود أن الوجود متصل فى أزليته وأبديته، أى لابداية ولا نهاية له.

وكيف أمكن له أن يدخل فى دائرة الوجود الحاضر؟ . فإذا قلنا إنه جاء للوجود فهذا يعنى أنه غير موجود. وهو غير موجود أيضاً إذا قلنا من بعض الوجود إنه سيظل موجوداً فى المستقبل. وهكذا، فقد انتفت ولادة الوجود، ولن يكون فى وسع أحد الحديث عن الفناء.

الوجود غير قابل أيضاً للقسمة. لأنه فى تمام التجانس، وليس بعضه موجوداً فى مكان ما، فى حالة أكثر أو أقل مما هو موجود فى مكان آخر، مما قد يمنع حفظ ذاته. بل إن كل شيء مملوء بالوجود Mais tout est plein de ce qui est . . .

وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود غير متحرك فى إطار سلسلة من العلاقات المحكمة الاتصال، بلا بداية أو نهاية. لأن الوجود والفناء أصبحا لامعنى لهما بعد أن أبطلهما اليقين الصادق. وهذا يعنى أن الوجود هو ذاته، وأنه باق فى مكانه، وحال فى ذاته. وبهذا الشكل فهو باق فى موضعه بثبات. لأن هناك ضرورة حادة تحفظه فى إطار العلاقات المحكمة من جميع الوجوه. لهذا السبب لايمكن للموجود أن يكون لامتناه، والسبب فى ذلك هو أنه لم ينقصه شيء. وعلى النقيض من ذلك، فلو كان الموجود لامتناهياً لانتقصه كل شيء.

إن الشيء القابل للتفكير، والشيء الذى وجد من أجله الفكر، هما شيء واحد. فالمرء لن يجد فكراً بدون شيء يقابله أو يعبر عنه. وفى المقابل، لايوجد ولن يوجد على الإطلاق فكر لايقابله شيء موجود. هذا بجانب أنه لم ولن يوجد أى شيء مهما كان خارج الوجود. وهذا راجع إلى أن القدر أحكم الوجود بدقة، وبحيث يبقى كلاً متكاملاً وغير متحرك. وهكذا فإن جميع هذه الأشياء ليست سوى أسماء أطلقها البشر الفانون عليها، معتقدين

أنهاحقائق : فالتولد والفناء، والوجود واللاوجود، وتغيير المكان، والتقلبات الزائفة للألوان الساطعة، ليست فى مجملها سوى أسماء.

وحيث إن للوجود حداً أقصى، فهو متكامل من جميع المعانى. إنه أشبه بكتلة جرم مستدير متوازنة الأبعاد انطلاقاً من مركزها فى جميع الاتجاهات. لأنها لاتستطيع أن تكون أكثر عظماً، ولا أقل حجماً فى مكان ما، أكثر من مكان آخر. ولأنه لاشيء بوسعه أن يمنعها من المزيد من الامتداد. فلاشيء فى الوجود يكون أكثر هنا، وأقل هناك أكثر مما هو موجود. لأن كل شيء فى الوجود غيرمباح للفسخ. ولأن النقطة، التى انطلاقا منها تتساوى الأبعاد فى جميع الاتجاهات تمتد أيضاً نحو حدود معينة.

طريق الظن La Vote de L'Opinion

هنا أختتم حديثى الجديد بالثقة، والخاص بأفكارى عن الحقيقة. ومن هنا أبدأ فى تعلم معرفة أفكار البشر الفانين، أصغى إلى نظام التسلسل الخادع لألفاظى.

لقد دأب البشر الفانون على تسمية شكلين من الأشياء لايمكن أن يجتمعا فى شيء واحد. وانطلاقاً من هذه النقطة، ابتعد البشر عن الحقيقة. لقد حكوا عن هذين الشكلين من المعرفة بالتضاد فى الشكل، ووصفوهما بصفات مختلفة تميز بين بعضهما بعضا. فقد طابقوا بين أحدهما وبين النار فى السماء الهادئة، الرقيقة المماثلة لنفسها فى جميع الاتجاهات. لكنها ليست مماثلة للآخر (المقصود النهار). أما الآخر فهو نقيض للأول تماماً إنه الليل الحالك ذو

الجرم الكثيف المتزن . وانطلاقاً من هذه الأشياء ، سأصف لك نظام العالم كما يبدو محتملاً . وبحيث لن تجد فى فكر البشر ما هو أرقى مما تعرفه .

9- والآن ، وبما أن كل الأشياء قد سميت بالليل والنهار ، وبما أن جميع الأسماء التى تنتمى إلى قوة كل منها قد حددت لهذه الأشياء بعينها أو تلك ، فإن كل شيء مليء فى آن واحد بالنور والظلام الحالك . وأن كليهما متساويان ، مع أنه لاعلاقة لأى منهما بالآخر .

10- وسنعرض جوهر السماء ، وجميع العلامات التى تحتوى عليها ، والأجرام المضاءة بنور الشمس الساطع ، ومن أين اشتقت وجودها . وسأعلمك أيضاً طبيعة ، وجوهر الملحقات الطوافة للقمر ، ذى الوجه المستدير . وستعرف أيضاً ، السماوات التى تحيط بنا . من أين نشأت ، وكيف اقتضت الضرورة تثبيتها وإجبارها على احترام حدودها مع الأجرام الأخرى . وستعرف كيف نشأت الأرض ، والشمس ، والقمر ، والسماء المشتركة بينها (وستعرف أيضاً) مجرة درب اللبانة[112] La Voie Lactée ، وأقدم تجمع للآلهة L'Olymé le plus réculé ، وكيف نشأت القوة الخارقة للكواكب . ؟

---

(112) يتكون الكون من مجموعة من المجرات Galaxie غير معروفة العدد .يتشكل كل منها من مجموعة من النجوم والكواكب الباهتة الإضاءة بسبب مواقعها النائية وهى مرصوفة فى شكل حلزونى. ولكل من هذه المجرات مجموعاتها الشمسية . ومن بين هذه المجرات يميز الفلاسفة وعلماء الفلك .مجرة درب اللبانة أو درب التبانة Lavoie Lactée ، وهى المجرة التى تنتمى إليها مجموعتنا الشمسية . وقد جاء اسم اللبانة أو التبانة بسبب مظهرها المماثل أحياناً لبياض اللبن ، والشبيه فى تناثر كواكبه لتناثر التبن كمالاحظه علماء الفلك العرب.

12- لقد اكتظت الحلقات الأكثر ضيقاً بنار غير ممتزجة، بينما امتلأت الحلقات التى تليها بالليل. وفى وسط هذه الدوائر، ينتشر نصيب كل منها من اللهب. هذا، وتتوسط الآلهة هذه الدوائر، وتدير مجرى الأمور لكل شيء، لأنها مبدأ كل ولادة مؤلمة، وكل تناسل يدفع بالأنثى فى أحضان الذكر، والذكر فى أحضان الأنثى.

13- لقد وُجد الحب Eros قبل كل الآلهة.

14- يضيئ القمر الليل بنوره المستعار[113]، ويهيم فى فلكه حول الأرض

15- القمر ينظر دائماً نحو الشمس ليستلهم منها نوره الوضاء.

16- وهذا يشبه الفكر الذى يجد فى كل زمان مزيجاً من لونه البرتقالى التائه. وهذا ما يحدث للبشر، إذ أن كل من يفكر لايختلف عن مثيله. فالجوهر والأعضاء متماثلة عند كل الناس، لأن فكرهم هو أكثر الأشياء اشتراكاً بينهم[114].

---

(113) المقصود هنا ما هو ثابت علمياً فى علم الفلك. وهو أن القمر يستمد نوره من انعكاس أشعة الشمس عليه. أى أن إضاءته للأرض غير مباشرة. فهو يستعير الضوء من الشمس ليضيئ بها الجانب المظلم من الأرض.

(114) هذا الحديث الملتبس يخص نظرية المعرفة عند بارمنيدس وخاصة الجانب الحسى منها. والمقصود هنا على مايبدو، أن الطابع المميز لتفكير الإنسان يعتمد على تفوق العنصر المضيئ أو العنصر المظلم فى الجسم. فبقدر ما يرُجح العنصر المضيء فى جسم الإنسان بقدر ما يكون حكيماً. لكنه يفقد هذه الحكمة، ويظل أبله كلما تغلب عليه العنصر المظلم. وبالطبع فالأمر هنا يختص بالصراع بين ملكة العقل ووسائل الحس، أى بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية.

17- الصبيان إلى اليمين، والصبيات إلى الشمال[115] .

19- وهكذا، ووفقاً لظنون البشر، فإن الأشياء قد جاءت إلى الوجود على هذا المنوال. وقد ظلت على ماهي عليه، وستبقى على مر الزمن فى صيرورة النمو والفناء[116]. وقد أطلق الناس على كل شيء من هذه الأشياء اسماً معيناً يشار له به .

(انتهى النص) .

---

(115) فى هذه الشذرة يلاحظ تأثر بارميدس بدراسات ألكميون Alcméon العالم، والطبيب، والفيلسوف اليونانى، الذى عاش خلال القرن السادس قبل الميلاد فى مدينة كروتون Crotone فى اليونان الكبرى (انظر الخريطة صفحة (127) . فقد كانت دراساته منصبة على تحديد جنس بعض الكائنات الحية (ذكراً أم أنثى) وعلاقتها بالبرودة والحرارة.

(116) يعيد بارمنيدس هنا بشيء من السخرية، ماذكره فى الشذرات السابقة بشأن رفضه لفكرة العدم، وفكرة التحول من النقيض إلى النقيض، أى الصيرورة. الأمر الذى يبطل فى اعتقاده الإيمان بوجود حقيقة ثابتة . ويؤكد أرسطو على صحة رأى بارمنيدس فى هذا الشأن مثيراً نوعاً من التناقض فى فكر هيراقليطس، الذى يجمع بين الشيء ونقيضه، ويدعو فى نفس الوقت إلى التغير المستمر. يقول أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا الجزء الأول: «فليعلم أولئك الذين يعلمون الحضور المتزامن للوجود واللاوجود، أنهم مقادون للتسليم بأن كل الأشياء هى بالأحرى فى حالة من الثبات، وليست فى حالة من الحركة. وفى الحقيقة، ليس هناك أى شيء على الإطلاق قادر على التحول، لأن كل شيء موجود فى الكل» . هذا يعنى فى اعتقاد أرسطو، أنه إذا كان الشيء - كما يقول هيراقليطس - هو فى نفس الوقت ساخن وغير ساخن، فإنه لافائدة فى هذه الحالة من العبور من السخونة إلى اللاسخونة والعكس. بل إن الصيرورة فى هذه الحالة غير قابلة للإدراك، طالما أن الشيء يتضمن أصلاً الحرارة واللاحرارة. راجع فى هذا الشأن:
Aristote: La Metaphysique. Trad. J. Tricot. éd. J. Vrin 1970. Tome I, P.225.

أنكساچوراس ANAXAGORE

كانت بداية استقرار الفكر اليونانى فى أثينا مع وصول أنكساچوراس إلى هذه المدينة Anaxagoras de Clazomènes قادماً من أيونيا، فاراً من الاحتلال الفارسى. وقد ولد هذا الفيلسوف عام 500 ق. م، وقدم إلى أثينا عام 480 ق. م حيث استقر بها حوالى ثلاثين عاماً، اكتسب خلالها صداقات من أبرزها صداقة بيركليس Periclès الذى اتخذ الفيلسوف معلماً له، والذى أنقذه من حكم الإعدام الذى صدر عليه من الدولة فى ذلك الوقت بتهمة تسفيه الآلهة والجنوح إلى الزندقة. وبسبب آرائه ونظرياته فى علم الطبيعة، التى أظهرت الشمس على أنها قرص ملتهب معلق فى السماء الأمر الذى نفى عن هذا الكوكب صفة الألوهية والقدسية الشائعة عنه عند اليونانيين.

اكتسب أنكساچوراس شهرة فى ذلك العصر كعالم فى الطبيعيات بسبب آرائه المثيرة للجدل فى هذا المجال. ومما زاد من شهرته تنبوءاته الفلكية عن سقوط نيزك من السماء. وما أن حدث ذلك الحادث حتى أصبح هذا الفيلسوف نبى العلم فى زمانه. ومن الجدير بالذكر أنه كان أساساً لنظريتين متناقضتين فى الوجود. فقد تباينت الآراء بعد أنكساچوراس فى تفسير الكون - تماماً كما حدث بعد وفاة هيجل - فيما إذا كان أساس الوجود مادياً أم روحياً.

ففى المجال الأول كتب أنكساچوراس من بين ما كتبه كتاباً فى الطبيعة على عادة علماء زمنه. لكن هذا الكتاب المفقودة معظم جوانبه الآن يحمل فى طياته الجانبين المتناقضين الآنفى الذكر. أى العلم الطبيعى وعلم الروح أو

(العقل). وقد كانت آراء هذا الفيلسوف فى الطبيعة تحمل عناصر مادية أصبحت فيما بعد أساساً للمذهب المادى الذى تحدث عنه ديمقريطس أى المذهب الذرى Atomisme . فقد كتب أنكساچوراس يقول: «كانت كل الأشياء تشكل كتلة واحدة لامتناهية فى الكمية والصغر. ومع ذلك لا أحد من هذه الأشياء كانت له صفة التميز بسبب هذا الصغر فى الحجم. لقد كانت خليطاً ملتبساً من العناصر» (العنصر الأول والرابع). هذه العناصر كما يراها أنكساچوراس لها وجود يماثل تماماً وجود الحرارة والبرودة، النور والظلام، الجفاف والرطوبة التى لها وجود واقعى. غير أن العناصر المعينة ذات وجود بالقوة تظهر للوجود بالفعل عندما تسنح الفرصة لذلك.

يقول أنكساچوراس فى هذا الشأن: لاشيء يولد من لاشيء، فلكل شيء بذرته الكامن فيها بالقوة. إذ كيف يمكن للشعر أن يخرج من شيء لا صفة للشعر فيه؟ وكيف ينتج اللحم الحى من شيء لاعناصر من اللحم فيه (العنصر 10). فإذا كان الحيوان يتكون من لحم وعظم، لابد فى هذه الحالة من أن تكون هذه العناصر موجودة فى المواد التى يتغذى عليها. نحن لاندركها بالطبع بالحواس، لكن العقل قادر على تمييزها. هذه العناصر لامتناهية فى الصغر، ولامتناهية فى القسمة. هذا وقد أثرت فكرة العناصر الخفية أو «البذور» فى تحليلات أرسطو فى مجال الطبيعة. كما أثرت فكرة لا نهائية القسمة فى أفكار زينون الأيلى وفى حججه التى يبطل فيها فكرة الحركة الكونية.

أما فى المجال الثانى، أى مجال العقل، فقد كان لأفكار أنكساچوراس إبداع جديد متميز عن سابقيه. فقد أعلن لأول مرة فى تاريخ الفكر اليونانى بفكرة السبب المحرك La cause Motrice الذى لايتحرك. فقد قبل هذا

الفيلسوف بالفكرة الإيلية بشأن الثبات، ولانهائية الزمن والوجود. لكنه رأى في هذا الثبات وهذا الخليط اللامتناه في القسمة والمشاركة في العناصر نقطة بدء لحركة ميكانيكية في الكون. إذ لم يلبث هذا الكون على حالة السكون التي كان عليها. فقد وجدت قوة فعالة أزلية الوجود لاتشترك معه في العناصر والقسمة والحركة، وهي التي أخرجته من حالة السكون إلى حالة الحركة. هذه القوة هي العقل "Le Nous". العقل المحض الذي كان فعله في البدء أشبه بلمسة العصى السحرية التي أحالت الميت إلى حي تدب الحركة في كل أنحائه.

هذا (النوس) أو العقل، لايمكن تفسيره بغير فكرة الله المتعارف عليها في معناها العام. إذ أنه المحرك الذي لايتحرك. فلا علاقة له بأي جزء من الكون، ومع ذلك فهو شيء لامتناه. مطلق القدرة، وهو وحده في ذاته ولذاته. إنه يختلف عن اللوجوس عند هيراقليطس، لأنه متعال عن الصيرورة. فالنوس Le Nous ليست سبباً مُحركاً فحسب، بل إنه ذكاء يميز ما يطرأ على خليط الكون. ومنسق لنظامه الثابت، الأمر الذي يجعل مفهوم الصدفة عند هذا الفيلسوف مساوياً لعجزنا عن فهم العلة أو القدر الخفي وراء هذا الظاهر. فلكل شيء أصل صدر عنه يحمل عناصره، ويتشابه معه، ولايمكن للشيء أن ينتج عن لاشيء[117].

(117) هذا القول يُذكرنا بفكرة ديكارت المتأثر بأنكساچوراس: «لابد من أن يكون في العلة من الحقيقة والثبوت على الأقل مقدار ما في المعلول. وبعبارة أخرى لاشيء يأتي من لاشيء. وأن الوجود لايصدر عن العدم، وأن الأكثر لاينتج عن الأقل». راجع عثمان أمين: ديكارت. مكتبة القاهرة الحديثة 1957م ص174 ومابعدها. ثم راجع أيضاً الاعتراضات الرابعة والخامسة. حيث يعتقد الناس في ذلك العصر أن بعض الكائنات الحية كالدود والذباب تخرج من التراب مستخدمين ذلك حجة ضد فكرة ديكارت السالفة الذكر. لكن ديكارت أكد في إجاباته على تلك الاعتراضات على أن هناك أسباباً أو عللاً أخرى تخفى علينا.

نصوص مختارة من كتابات أنكساچوراس

العقــــل: Le Nous[118] .

(11)

فى كل شيء يتواجد جزء من كل شيء ماعدا العقل Le Nous، وهناك أشياء معينة يدخل فيها العقل أيضاً .

(12)

كل الأشياء تشترك بقدر ما فى كل شيء بينما يكون العقل لامتناهياً ومستقلا بذاته ، وغير مختلط بأى شيء آخر . إنه وحده منسجم مع ذاته . فلو لم يكن منسجماً مع ذاته ، ومختلطاً بشيء آخر لكان مشتركاً بين كل الأشياء . والسبب فى ذلك أنه فى كل شيء يوجد جزء من كل شيء كما أسلفنا القول . ولو اختلطت الأشياء به لمنعته من أن يفرض سلطته عليها كما هو الحال الآن . فالعقل هو الأكثر لطفاً ، والأكثر نقاءً من كل شيء . ولديه كل القدرة والمعرفة بكل شيء . فللعقل سلطة على كل الأشياء الأعظم . والأصغر منها مما يتمتع بالحياة وللعقل هيمنة على الحركة برمتها بالشكل الذى جعلها تتحرك فى البداية حركة دائرية . فقد بث فيها فى البدء حركة خفيفة ، لكنها تمتد الآن إلى أكبر قدر من الفضاء ، وستمتد أكثر فأكثر .

إن كل الأشياء التى تختلط مع بعضها بعضاً ، وتلك التى تنفصل وتتميز عن بعضها بعضا ، كلها فى علم العقل الذى وضع جميع الموجودات التى

---

(118) الترجمة عن النص الفرنسى :

J. Burnet : L'Aurore de la Philosophie Grecque.

سيقدر لها أن توجد، وتلك التى كانت ولم تكن، وما هو موجود منها حالياً. وهذا الدوران الذى تتحرك فيه حالياً النجوم والشمس والقمر والهواء والأثير، وكل منها منفصل عن الآخر. هذه الحركة التى جعلت الكثيف ينفصل عن المخلخل، والحار عن البارد، والمضيء عن المظلم، والجاف عن الرطب، وهناك حيث توجد كثير من الأشياء دون أن ينفصل الشيء أو يتميز تماماً عن أى شيء آخر. ماعدا العقل فكله مماثل لنفسه فى العظم والصغر، بينما لاشيء آخر مساوٍ لشيء آخر. غير أن كل شيء كان ويكون منفصلاً هو نفس هذه الأشياء التى يحتويها.

(13)

عندما بدأ العقل Le Nous فى تحريك الأشياء، بدا منفصلاً عن كل شيء متحرك. وبمجرد أن وضعها فى حالة حركة، أصبح الكل منفصلاً. وبمجرد أن دبت فيها الحركة والانفصال، كانت الحركة علة الانفصال أكثر فأكثر.

(14)

أما العقل الكائن على الدوام، فهو لازال بكل يقين موجوداً هناك، حيث كل شيء آخر فى الكتلة المحيطة متحداً مع نفسه ومنفصلاً عنها.

(15)

الكثيف والرطب، البارد والمظلم جميعها اتحدت هناك. حيث تشكلت الأرض فى صورتها الآن. بينما المتخلخل والحار، والجاف والمضيء قد نأت إلى المنطقة الخارجية للأثير.

(16)

عندما انفصلت هذه الأشياء، تشكلت الأرض بسبب انفصال الماء عن

البخار، والماء عن التراب. فمن التراب تصلبت الأحجار بسبب البرد، وانقذفت بعيداً إلى الخارج (-).

(17)

عندما يتحدث الهلينيون عن النشوء والفناء فإنهم يتحدثون عنهما بمفهوم خاطئ. الحقيقة هى أنه لاشيء يولد ولا شيء يندثر بل يوجد مزيج وانفصال بين الأشياء الموجودة. ومن هنا من الواجب على الهلينيين أن يدعوا الولادة بالمزج، والاندثار بالانفصال.

(18)

الشمس هى التى تضيء سطح القمر.

(19)

يسمى الناس انعكاس الشمس على الغيوم باسم قوس قزح. وهو نذير بوقوع العاصفة. لأن الماء الذى يتدفق من الغيوم يحدث رياحاً (تتزاق) مع سقوط الأمطار.

(20)

عندما يرتفع الدب الأكبر، يبدأ فصل الحصاد. وعند هبوطه يبدأ فصل زراعة الحقول. ويبقى الدب الأكبر (النجم) مختفياً أربعين يوماً وأربعين ليلة.

(21.A)

* نحن عاجزون عن إدراك الحقيقة بسبب ضعف حواسنا.
* مايبدو لنا بالحواس هو رؤية مالايمكن رؤيته.
* علينا أن نتعظ من وضع الحيوانات الأقل منا مقدرة. فنحن أقدر على الاستفادة من خبرتنا، وذاكرتنا، وحكمتنا وفننا.

(22)

يُسمى الناس بياض البيض حليب العصفور.

الفصل الثالث

نضج الفكر اليونانى

سقراط SOCRATE

من هو سقراط الحكيم Socrate ؟

من هو سقراط ؟ هل هو شخصية حقيقية أم أنه من نسج خيال الرواة ؟ هذا السؤال قد يبدو لأول وهلة من غرائب الاستفهام، ومع ذلك فقد سأله البعض ولو على سبيل التيقن من حقيقة هذا الشخصية التى لم تترك لنا شيئاً مكتوباً، ولانعرف شيئاً عن مذهبها إلا من خلال الرواة الذين يقولون إنهم من تلامذته.

فقد حاول دوبريل M. Dupriel فى كتابه «أسطورة سقراط ومصادرها الأفلاطونية» أن يبرهن على أن مانقرأه فى المحاورات الأفلاطونية من فلسفة منسوبة لسقراط، ما هى إلا أفكار عظام سوفسطائيى القرن الخامس قبل الميلاد. أما سقراط نفسه فلم يكن سوى شخصية. لكن هذه الشخصية كانت قناعاً يعرض من خلالها أفلاطون فلسفته وفلسفة السوفسطائيين.

هذا وبصرف النظر عن الحديث المطول الذى كرسه أرسطو عن هذه الشخصية، فإننا لانستطيع أن نتجاهل ماعرضه أرستوفان Aristophane فى

مؤلفه «الجماهير». بشأن حقيقة هذه الشخصية، علماً بأن هذا الفيلسوف هو أقدم الشهود على شخصية سقراط. أما الكتاب الأنجليز وعلى رأسهم تايلور Tylor، وبيرنت Burnet، فيرون أن سقراط شخصية حقيقية، وأنه كان رئيساً لمجموعة فيثاغورية انطلقت منها نظرية المثل التى صاغها أفلاطون فيما بعد فى محاوراته(119).

إذاً دعنا نسلم بحقيقة وجود سقراط الحكيم، الذى ولد فى أثينا مابين عامى 470، 469 قبل الميلاد، ويمكننا أن نستنتج شيئاً عن حياته من محاورات أفلاطون التى تذكر أنه ينتمى إلى قبيلة أنتوشيد Antiochide، ويبدو أن والده سوفرونيك Sophronisque كان نحاتاً، وله جذور من عشيرة أصيلة. هذا بجانب أنه صديق قديم لليزيماك Lysimaque ابن أرستيد Aristide العظيم. أما والدته فينازيت Phénsète فقد كانت قابلة ماهرة. فقد استوحى منها سقراط منهجه فى توليد المعانى حيث نجده فى محاورة تيتيت théétète مخاطباً هذا الأخير قائلاً: «حسناً أيها الشاب البرئ، ألم تسمع أننى ابن لفينازيت، تلك القابلة الموقرة الشجاعة. . ؟»، وأننى أنا نفسى أمتهن نفس الفن. . . إذا عليك أن تتذكـــر كل ما يقـــال عـــن فـــن القابلات، وحينئذ ستفهم ما سأقول. (تيتيت 149.A).

ويعرض لنا أفلاطون فى محاورة الدفاع L'Apologie، كيف استوحى سقراط إلهاماته من هاتف الغيب الإلهى فى معبد دلفى Delphes. وكيف ذهب صديقه الحميم كايريفون Khairéphon إلى هذا المعبد ليطرح على كبير

---

(119) CF. C. Werner: La Philosophie Grecque. p. 52.

الكهنة سؤالاً مفاده: ما إذا كان هناك رجل فى العالم أكثر حكمة من سقراط. وكيف تلقى إجابة صريحة عن سؤاله بالنفى. (الدفاع 21.C - 20.D).

أما سقراط الذى وردت على لسانه هذه القصة أمام المحكمة، فقد شرح أمام الجميع لماذا قيل عنه إنه أحكم الناس بقوله: يعتقد الرجال الآخرون أنهم يعرفون شيئاً ما، فى الوقت الذى لايعرفون فيه شيئاً. أما بالنسبة لى أنا الذى لايعرف شيئاً، فإننى لا أؤمن بأننى أعى معرفة مالا أعرفه. ومن هذا التبيان اعتبر سقراط نفسه مكلفاً من الآلهة برسالة لإقناع الآخرين بجهلهم. والبحث معهم عن العلم الحقيقى الذى يمكنهم من الوصول إلى معرفة الخير والسعادة. وقد كان لحياة سقراط وخطاباته البليغة أثر كبير على شباب أثينا فى ذلك الوقت، مما كان سبباً فى الوشاية به واتهامه بإفساد عقول الشباب، وتسفيه الآلهة مما دفع به للمحاكمة والحكم عليه بالموت باحتساء السم.

عرض لنا تاريخ الفكر الفلسفى مصدرين لدقائق الأمور بالنسبة لشخصية سقراط ومذهبه الفلسفى. هذان المصدران هما محاورات أفلاطون وكتابات زينوفون Xénophone. وبالرغم من أن مرجعية هذا الأخير فى هذا الشأن تبدو اليوم مهزوزة، وغير معتمد عليها بشكل واضح، إلا أن «مآثره» Mémorables تبقى حتى الآن وثائق ثمينة، يمكن الرجوع إليها عند الحاجة فيما لو كان هناك خلاف فى شيء من القضايا السقراطية المستعصية عند الفهم.

لكن المشكلة التى تواجه القارئ عند قراءة محاورات أفلاطون، وخاصة منها مايكون سقراط من بين شخصياتها، هى صعوبة تحديد الحد الفاصل بين آراء سقراط وآراء أفلاطون. إذ أن صعوبة التمييز بين ما لهذا وما لذاك أمر يبلغ

فى بعض الأحيان حداً مستعصياً . فلو كان كل ما جاء على لسان شخصية سقراط فى المحاورات لسقراط لما بقى لأفلاطون شيء يذكر . ومع ذلك فقد حاول البعض التمييز بعقلانية منطقية . ومن بين هؤلاء الكاتب الأميريكى A.K. Rger ، الذى حدد ما لسقراط فى نظرية المثل على أنه تصور الخير وتصور الشيء الجميل فى ذاته على أنهما موضوعان من مواضيع التأمل الصوفى ، ومع هذا ، فنحن نعتقد أن لسقراط باعاً أطول فى تشكيل نظرية المعرفة . وخاصة ما يمت منها بصلة للنفس وخلودها ، وتناسخها وهو موضوع مطروح بالفعل عصرئذ بتأثير من الفلسفة الفيثاغورية .

لقد درس سقراط مرحلة التعليم التقليدى فى ذلك الوقت . ثم انطلق بدافع رغبة جامحة فى تثقيف نفسه بتعلم الرياضيات والطبيعة . وهو الأمر الذى دفعه وفقاً لمحاورة فيدون للوقوف على اختلاف وتناقض المذاهب السائدة فى عصره . فلم يعجبه مذهب أنكساچوراس ، ولاتلك النظريات الشائعة بشأن الروح . فكان ذلك الأمر سبيلاً له للوقوف على فكرة المعانى المجردة ، ونظرية المثل التى ارتبطت باسم أفلاطون فيما بعد .

فى تلك الفترة ، كان سقراط لازال يانعاً عندما استهوته أفكار بارمنيدس Parminides كما عرض لنا أفلاطون فى تلك المحاورة (أى محاورة بارمنيدس) . لكن نجم سقراط لمع فيما بعد ، وذاعت شهرته فى الآفاق الفكرية بشكل لم يسبق ، ولم يلحق به مثيل . وخاصة بسبب صموده فى وجه السوفسطائيين ، المتاجرين فى ذلك الوقت بالعلم والفضيلة بعد أن أنكروا وجود حقيقة ثابتة . وأقاموا شعارهم على مقولة معلمهم بروتاچوراس الداعية إلى نسبية الحقيقة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» . وقد أثار سقراط فى

محاورة تيتيت (161. C - 160. e)، نزعة التناقض الفكرى لدى السوفسطائيين عندما انتقد كتاب «الحقيقة» لبروتاچوراس عندما قال مخاطباً تيودور البرقاوى المتأثر بفكر بروتاچوراس: «. . . . إذا كانت الفكرة التى يكونها كل إنسان عن طريق الحس هى حقيقة بالنسبة له وحده، وإذا كان انطباع الإنسان لايتحكم فيه سوى الإنسان وحده، وإذا لم يعد للإنسان أى سلطة سوى نفسه لمعرفة ما إذا كانت أفكاره صحيحة أم خاطئة، وإذا كان الأمر على نقيض ما نذكر فى الغالب، أى أن كل إنسان يكون لنفسه أفكاره لوحده، وإذا كانت هذه الأفكار تتصف دائماً بالصدق والحقيقة فأين تكمن حكمة بروتاچوراس؟ وهل هو جدير بصفة العالم الذى يحق له أن يعلم الآخرين، وأن يتقاضى منهم مبالغ طائلة نظير ذلك ؟ ولماذا نحن على هذه الدرجة من الجهل التى تجعلنا نتردد على مدرسته إذا صدقنا أن كلا منا مقياس لنفسه».

على أية حال، كان لسقراط الفضل فى معارضة آراء السوفسطائيين الارتيابية، ودحض أفكارهم غير المستقيمة مع الحقيقة. ولو سار الفكر البشرى على هوى السوفسطائيين فى مجال المعرفة، لما استطاع الإنسان أن يصل إلى ما وصل إليه اليوم من حقائق ونظريات وقوانين علمية. ولكان لكل إنسان عالمه الخاص الذى يدور فى فلكه بمعزل عن الآخرين. ومن المعروف أن سقراط اختلف مع هؤلاء الزمرة من الفلاسفة فى ثلاثة محاور تمثل فى النهاية الاختلاف معهم فى المعرفة، والأخلاق، وتعليم الفضيلة، خالفهم فى قولهم: «الإنسان مقياس لكل شيء». وخالفهم فى اعتقادهم فى تعليم الفضيلة، إذ كيف يعلم المرء الناس شيئاً لايملكه. وخالفهم فى تقاضى أجر على ما يعلمونه للآخرين. إذ كيف يتقاضى المرء أجراً على تعليم شيء لايعرفه.

العقل والوجود:

من اهتمامات سقراط المثالية تأمله فى الوجود، ورصده كنهه وما خفى منه عن الحس. وقد مر سقراط - قبل وصوله إلى الإيمان بأن العقل يحرك الوجود- بتأثرات من جانب فلسفة وفلاسفة الطبيعة، وكان ذلك فى مطلع شبابه. ويبرز لنا أفلاطون إحدى مظاهر هذه المؤثرات فى محاورة فيدون وهى مذهب أنكساجوراس، عندما قال سقراط: «لقد استهوتنى فى مطلع شبابى رغبة عارمة لتعلم علم الطبيعة، والوقوف على علل الأشياء، ولكنى لم أجد فى النظريات التى تشرح الأشياء بعناصر مادية ما يشبع رغبتى. ولقد سمعت فى النهاية من يعرض نظرية أنكساجوراس القائلة: إن الذكاء (العقل) يمثل العلة المنظمة لكل الأشياء. وهنا وجدت ما يمكن أن يشبع شغفى، غير أن خيبة أملى فى هذا المذهب لم تتأخر كثيراً. حيث لم ألبث أن وجدت نفسى فيه (فى هذا المذهب)، أمام تفسير الأشياء بالعلل المادية». (فيدون 99.D - 96.A).

إن اهتمامات سقراط فى مطلع حياته بفلسفة الطبيعة أمر أثبته أفلاطون كما شاهدنا فى محاورة فيدون، وأكده أرسطوفان فى كتابه «الغيوم Nuées». ولم ينف سقراط اهتمامه بفلسفة الطبيعة فى محاورة «الدفاع»، إلا من باب إبعاد التهمة التى كانت موجهة ضده، وهى تهمة الإلحاد. هذا وما يؤكد هذا الاهتمام، ما يمكن أن نشهده من إعجاب بفلسفة أنكساجوراس. فقد كان سقراط فى مرحلة من حياته تلميذاً «لارشلاوس» Archélaüs خلف أنكساجوراس الذى كان قد فتح مدرسة فى أثينا. وبناءً على ذلك، فقد أقام متهموه الدليل ضده فى «محاورة الدفاع» على أنه يعتنق أفكار أنكساجوراس المادية فيما يتعلق بنفى ألوهية الشمس والقمر.

إذاً فقد تأثر سقراط فى مرحلة من حياته بعلم الطبيعة عند أنكساچوراس لكنه لم ينته معه إلى نهاية مادية كما ظن البعض. بل كان سقراط مندهشاً لعدم تطوير أنكساچوراس لجوانب من فلسفته الخاصة بعقل العالم La Nous. ومع ذلك، فهذا التأثر وهذا الاختلاف مع أنكساچوراس من جانب سقراط، كان بداية فعلية لنظرية المثل عند أفلاطون. فقد بدأت الفكرة انطلاقاً مما سجله سقراط من إعجاب فى محاورة «فيدون»[120] للحكمة الكامنة فى بنية الكائنات الحية. حيث لاحظ سقراط أن لكل عضو من أعضاء هذه الكائنات فائدة أو غاية. فالعيون خلقت من أجل الرؤية. والآذان من أجل السمع.. وهلم جرا، ويرى سقراط أن الأشياء التى نشأت بدقة متناهية لتحقيق غاية معينة، لايمكن لها أن تكون قد جاءت من قبيل الصدفة. ولابد أن تكون لها علتها فى الذكاء (أى العقل). ومن هنا خلص سقراط إلى نتيجة مفادها أن جسد الإنسان وأجساد الكائنات الحية لابد أنها تكونت نتيجة لذكاء وعناية إلهية[121].

ويستطرد سقراط فى تأملاته لتوضيح ما يتميز به الإنسان عن الحيوان من أفضلية، ليس فقط فى مجال التكوينات الجسدية، بل فى مجال الروح أو الذكاء أى الفطنة العقلية. ونستخلص من فكرة الذكاء أو العقل فى الكائنات الحية، ومن فكرة غائية الأعضاء لدى كافة هذه الكائنات، الفكرة الأساسية التى تبلورت لدى سقراط كرد على مبدأ أنكساچوراس الداعى إلى تفسير الوجود تفسيراً مادياً. فقد طرح بديلاً منطقياً له يتمثل فى ضرورة وجود عقل شامل أو ذكاء إلهى وراء هذا التكوين الغائى البديع. وكانت هذه المحصلة

(120) هذه الفكرة مشار إليها أيضاً فى «مآثر» زينوفون Mémororles de Xénophon

(121) CF. Charles Werner. Op.Cit., p. 56.

الفكرية التى أثمرتها تأملات سقراط نقطة البداية فى تكوين الدليل الكوسمولوجى على وجود الله، الذى طرحه أرسطو فيما بعد.

النفس البشرية والنفس الآلهية:

أثار سقراط فى حديثه مع محاوريه فضيلة هامة أخرى، كان لها أثرها فى التفكير الدينى عند عقائد الوحى فيما يتعلق بمفهوم الألوهية، وعلاقة الإنسان بالذكاء الكونى. هذه القضية توضح لنا كيف أن العقل الإلهى الذى يدير الكون، خلق الإنسان على صورته. فكان من حظ الإنسان اكتسابه لدرجة من العقل والذكاء مما يكفل له درجة أعلى على الكائنات الحية الأخرى «ففى حواره مع أرستوديم Aristodéme – كما نقله لنا زينوفون – عدد سقراط محاسن العناية الإلهية نحو الإنسان بحيث أنها لم تنصب على جسده فقط، بل إنها امتدت إلى ماهو أكثر أهمية من ذلك، وهى النفس الواعية. وكان هذا القول رداً على انكساچوراس. الذى قال: إن الإنسان ذكى لأنه يمتلك يدين»[122].

ومن الجدير بالذكر، أن سقراط قد استثمر رأى أنكساچوراس فى هذا الشأن استثماراً جيداً لشرح فكرته عن هذه القضية، عندما أوضح أن أفضلية الإنسان على غيره لم تأت بسبب تفوقه ببنيته الجسدية فقط، بل كانت بفضل ملكة العقل الكامنة فى نفسه الحائزة على صفات الذكاء. وهكذا خلص سقراط من هذا الحوار الفكرى إلى عدة نتائج منها ما يأتى:

1) جسم الإنسان يشكل جزءاً من العناصر المادية التى يتكون منها الكون.

---

(122) Ibid., p. 57.

2) النفس البشرية مشتقة من الذكاء الكونى، أو ما يمكن أن نصفه بعقل الوجود.

3) النفس البشرية تدير جسد الإنسان، تماماً كما يدير بشكل أو بآخر الذكاء الكونى جميع الأشياء.

4) كما يمكن للعقل البشرى الاهتمام بعدة أشياء متباينة، ومتفرقة عن بعضها بعضاً، فإن العقل الإلهى بمقدوره الاهتمام بكل شيء، وفى نفس الوقت.

5) لايمكن إنكار العقل الإلهى بحجة أنه غير منظور، فالنفس البشرية غير منظورة، ومع ذلك فنحن على يقين من وجودها، ومن قدرتها على تسيير الجسد.

من هذه النتائج يتضح لنا مفهوم سقراط لفكرتى النفس البشرية والنفس الآلهية الكونية والتشابه بينهما. وكأنه بذلك يريد أن يؤكد على حقيقة رئيسية مفادها: أن الإنسان موهوب بالذكاء لأن بصيرته شرارة من عقل الألوهية الكامن فى الوجود. وأن النفس البشرية جزء من النفس الآلهية. كما يستخلص منها أيضاً أن هذا الاشتقاق هو الضمان الوحيد للمعرفة اليقينية. فكأنه يريد أن يقول: إن العلم فطرى فى النفس (العقل) منذ اشتقاقها من النفس الإلهية. وهذا يعنى بشكل غير مباشر أن العلم لايمكن له أن يعتمد على ماهو مستمد من خارج النفس، أى الإحساس. وقد أثرت هذه الفكرة تأثيراً بالغاً فى الفلسفة بعده. فاستثمرتها الفلسفة الأفلاطونية، وخاصة فى محاورة مينون Ménon حيث طرح أفلاطون ولأول مرة نظريته فى التذكر.

هذه الحقيقة توضح فى نظر سقراط المعنى العميق لتلك العبارة المحفورة على جدران معبد دلفى، والتى تقول: «إعرف نفسك بنفسك». فكما يفقه الإنسان نفسه لابد له من أن يستنير بالنفس من حيث هى ذكاء محض. وعليه أن يعقل فى النهاية أنه يُشكل جزءاً من الألوهية.

ولم يكتف سقراط بإثارة التشابه بين النفس الإلهية والنفس البشرية فحسب، بل تخيل مناجاة، وهاتفا آلهياً يمكن أن يتنامى إلى أذهان أولئك الذين آمنوا به دون أن يشترطوا رؤيته مادياً. فهم وحدهم القادرون بقوة الروح والورع، على إدراكه وإجلاله. وهذه الرؤية الإلهية، وهذا التماثل بين طبيعة النفس الإنسانية ومشاركتها فى العنصر الإلهى، وبالتالى خلودها يطرح يقينا على العلاقة الفكرية، التى كانت تربط هذا الحكيم بالمذهب الأورفى، والفيثاغورية «فقد كان سقراط فى نهاية حياته على علاقة وطيدة بفيثاغوريى مدينة «تيبا» Thèbes من أمثال سمياس Simmias، وسيبيس Cébés المحاورين له في محاورة فيدون، وتلميذى فيلولاوس Philolüs.. هذا وليس فى إمكاننا استبعاد الشك بأنه تأثر بنظرية النفس التى كانت تُدرس فى التجمعات الأورفية، والفيثاغورية»[123].

(123) Ibid., p.61.

وعن علاقة سقراط بالفيثاغوريين يضيف شارل فرنييه فى كتابه السالف الذكر قائلاً: «فى محاورة شارميد Charmide الأفلاطونية (156.d - 157.c) تحدث سقراط عن طبيب من مدينة تراقيا، كان قد تعرف عليه أثناء انخراطهما فى الجيش، والذى علمه قوة النفس وقدرتها على التحكم فى الجسد. هذا الطبيب قدم فى المحاورة على أنه تلميذ لزالموكسيس ZAlmoxis الحكيم التراقى، الذى قيل عنه إنه كان تلميذا لفيثاغورث من هنا علينا أن نسترجع فى الأذهان العلاقة بين مدينة تراقيا وعقيدة ديونيسيوس التى كانت الأصل فى نشأة العقائد الأورفية. هذا ومن الجدير بالملاحظة أن أورفيوس وموذى كانا من الشخصيات الأولى فى محاورة «الدفاع» [41.A] التى كان سقراط يأمل الاستشهاد بها فى الحياة الآخرة».

تعريف سقراط للعلم:

ورد هذا التعريف فى محاورة تيتيت Théétète. حيث استخدم سقراط أسلوبه المعروف بتوليد المعانى مع تيتيت، الذى يحاول أن يصل من سقراط إلى تعريف العلم (أو المعرفة الحقيقية) Science. وبمساعدة هذا الأخير عن طريق إلقاء الأسئلة التى منها سؤال: ماهو العلم؟ يصل تيتيت إلى تقديم ثلاث إجابات، أو تعريفات للعلم، تمثل اتجاهات مختلفة كان سقراط يرمى إلى عرضها قبل دحضها. هذه التعريفات هى:

1) العلم هو الإحساس (151.b - 187.b)، La sience est la sensation.

2) العلم هو الفكر الحقيقى (187.b - 201.d)، La sience est l'opinian vraie.

3) العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل (201-210.a)، La sience est l'opinion vraie accompanée de raison.

1) العلم هو الإحساس:

أما بالنسبة للتعريف الأول فهو يشغل فى المحاورة مكاناً أوسع من التعريفين الآخرين. والسبب فى ذلك هو أن تعريف العلم بالإحساس يعنى الإشارة الواضحة إلى مبادئ السوفسطائيين. والمقصود هنا بالدرجة الأولى مذهب بروتاچوراس القائل: «إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً». وهذا يعنى أن ما أراه أنا حقاً فهو حق بالنسبة لى، وما تراه أنت حقاً فهو حق بالنسبة لك. أى أن الإحساس لدى كل فرد هو الذى يقرر الحقيقة بالنسبة له، وعليه فالإحساس هو العلم.

يقول سقراط: إن نظرية بروتاچوراس Protogoras لاتنطلق من فراغ، إذ أنها تعتمد على مذهب هيراقليطس القائل: إن كل شيء فى تغير مستمر،

ولاوجود للثبات . على أن هذا المذهب يرجع بدوره إلى أفكار هوميروس وكل الحكماء السابقين باستثناء بارمنيدس القائل بفكرة الواحد والثبات «إن كل الحكماء أحدهم بعد الآخر - باستثناء بارمنيدس - هم متفقون فى هذه النقطة : بروتاجوراس، هيراقليطس، وأمبيدقليدس وعدد من الشعراء الأكثر حكمة ممن ينتمون لجميع أصناف الشعر . أما فى مجال الكوميديا، فإننا نجد ابيتشارم Epicharme ، وفى مجال التراجيديا نجد هوميروس الذى يقول : «المحيط هو مصدر الآلهة وتيثيس Téthys هى أمهم» . كما يقول : إن كل شيء من صنيع مد البحر Le flux ، ومن صنيع الحركة» . (152.d) .

والقول بالحركة، يعنى إذاً أن كل ماهو موجود صادر عن فعل الحركة . أما الثبات فهو فناء للوجود . ويستطرد سقراط فى الحديث عن مذهب الحركة على سبيل عرض مذهب الخصم . فيحاول البرهنة على أن الحركة وحدها موجودة . فيقول : الحركة نوعان وكل منهما لامحدود الكمية . أحدهما يقوم فى قوة مباشرة Active ، والآخر يكمن فى قوة غير مباشرة . لكن اتحادهما وتفاعلهما ينجم عنه فروع من الحركة لانهائية التعدد . لكن كل اثنين منهما يشكلان زوجين لا ينفصمان . أحدهما يكون موضوع الإحساس والآخر يكون الإحساس نفسه . وكل شيء فى هذا الإطار فى حركة دائمة . حركة بطيئة وحركة متسارعة تتبادل فيهما الأشياء أماكنها بدون انقطاع . فعندما يتم الاتصال بين العين وموضوعها المعنى، ينتج عن ذلك البياض والإحساس المرتبط به بالطبيعة . وبينما تمر الرؤية المنبعثة من العين، والبياض المنبعث من الموضوع، عندما يتم كل ذلك عبر الفضاء بين الطرفين ينتج عنهما اللون . عندها تمتلئ العين بالرؤية، ولاتصبح رؤية بل عيناً رائية .

وفى المقابل، فالموضوع المعنى الذى ساهم مع العين فى إنتاج اللون

يكون قد امتلأ بالبياض وأصبح أبيض. وهكذا ينطبق الأمر على كل الصفات، فعندما ننظر إلى قطعة من الخشب الأبيض أو من الحجر الأبيض ولها حرارة أو برودة أو أى صفة أخرى، فإننا لانجد شيئاً ينتج منها بذاتها. إذ أن الأشياء بتقاربها، وبفعل الحركة المتنوعة تظهر للوجود. والنتيجة من كل ذلك هى أن لاشيء يكون فى ذاته، بل إن كل شيء يشتق وجوده من أى مكان كان.

هذا ويستعرض سقراط أمام تيتيت حججاً أخرى، تؤكد أن كل شيء ينتج من الحركة التى هى فى جوهرها السبب فيما يظهر لنا من أشياء فى صيرورة، والسبب أيضاً فى السكون الذى يؤدى إلى اللاوجود أو الفناء. فنحن نجد «فى الواقع أن الحرارة بل النار نفسها التى تنجب وتراقب كل ماعداها، هى نفسها نشأت من التحول والاحتكاك. وهما عاملان حركيان. أليسا هما من يمنح الوجود للنار؟». وعندما يجيبه تيتيت بالإثبات يعود سقراط فيقول: «بل إنهما (أى التحول والاحتكاك) من ينتج عنه جنس الكائنات الحية» (152.d 153.b). ويضيف سقراط فى هذا الاتجاه قائلاً: «إذا ما تبصر المرء فى حالة النفس، ألم يجد أنها تستقى العلوم وتحفظها وتصبح بها أفضل عن طريق عنصرين من عناصر الحركة، وهما الدراسة والتدريب؟، بينما عن طريق عامل السكون (أى عدم الدراسة والتدريب). تمنع النفس من التعلم وتدفع إلى نسيان ما قد تعلمته». إذاً فللواحد وللحركة فضل على النفس والجسم. بينما نقيضهما يؤدى إلى عكس النتيجة.

بعد أن استعرض سقراط - من خلال حواره مع تيتيت - كيفية نشأة المعرفة الحسية، يطرح المشاكل التى تعترضها والأدلة على بطلانها. فيقول: إن المنهج الحسى فى مجال المعرفة تعترضه عدة عقبات تؤثر على إحساس العارف. ومن هذه المؤثرات: الأحلام، والأمراض التى تصيب الحواس،

والجنون، وأوهام الحس. وكل واحدة من هذه المؤثرات، تؤدى بعضو الحس المعنى إلى إنتاج معرفة خاطئة. فمثلاً مرض اللسان يُحيل العسل إلى مرارة، إذْ أن حواس سقراط وهو مريض ليست هى حواسه وهو مُعافى «فعندما أحتسى شيئاً من النبيذ وأنا معافى ألم يبد لى مريحاً وحلو المذاق؟ بلى. وهذا لايكون إلا وفقاً للمبدأ الذى سبق لنا ذكره. أى أن الموضوع وأداة الحس أنتجا الحلاوة والإحساس اللذين كانا فى حركة متبادلة ومتزامنة. فالإحساس الذى جاء من الموضوع (أى النبيذ)، جعل اللسان حاساً به. والحلاوة - التى جاءت من النبيذ، والتى انتشرت لتخطر بوصوله - بدت حلوة بالنسبة للسان المعافى (159.b . 159.d).

يهدف سقراط من هذه الأمثلة إلى إثبات عاملين أساسيين: أولهما أن الإحساس خادع. وثانيهما أن نسبية المعرفة الحسية التى انطلق منها بروتاجوراس فى مبدئه الشهير: «ما أراه أنا حقاً فهو حق، وما تراه أنت حقاً فهو حق»، صحيحة فقط فى حالة مرض الحواس. ماعدا ذلك، فنحن جميعاً نرى الأحمر أحمر، والأخضر أخضر. ونتذوق الشهد حلواً، والعلقم مراً. ومع ذلك، يستدرج سقراط تيتيت بمنهجه التوليدى من أجل بطلان مذهب بروتاجوراس القائل: إن الحس والعلم شيء واحد. يقول سقراط: «إن من يرى يحصل على المعرفة عن طريق مايراه، وذلك وفقاً للمبدأ القائل، إن الرؤية، والإحساس، والعلم هى شيء واحد. لكن الرائى - الذى أخذ علماً بما رآه - إذا أغمض عينيه، فهو يتذكر الشيء لكنه لم يعد يراه. أليس كذلك؟». لكن قولنا إنه لايرى، يعنى أنه لايعرف لأن الرؤية (وفقاً للمبدأ المذكور) هى المعرفة. وهذا ينتج عنه أن الإنسان إذا حصل على معرفة شيء ما، وبالرغم من أنه لازال يتذكره، إلا أنه لايعرفه. على اعتبار أنه لم يعد

يراه. فالنتيجة: إذا كان هذا الشيء حقيقياً فلابد أن نكون نحن مضادين للطبيعة. وهذا خُلف.

ولما كانت المؤثرات السالفة الذكر تؤدى بالإحساس إلى إنتاج معرفة خاطئة. إذ أن مرض العين لايعطى الألوان الموجودة فى الطبيعة. والأحلام لاتستعرض حقائق الواقع، بل تظهر لنا نقيض ماهو فى الواقع، فإن السبب فى ذلك هو أن حركة الصيرورة، هى حركة ظاهرية لاتمس حقيقة الشيء الباطنية التى هى ثابتة ثبوت العقل. وهذا يؤدى بنا إلى استحالة الادعاء بأن العلم والإحساس شيء واحد. ومن هذه النتيجة نصل إلى أن الافتراض الأول القائل بأن الإحساس هو العلم، هو افتراض باطل.

2) العلم هو الفكرة الحقيقية:

للحديث فى هذا الموضوع، يعود سقراط مرة أخرى لفكرة الإحساس، ويقول لتيتيت: إن مايشعر به المرء عن طريق حاسة لايمكن أن يشعر به عن طريق حاسة أخرى. ثم يطرح السؤال التالى: بماذا يمكنك أن تتصور فكرة لها علاقة بحاستين فى آن واحد؟ وبأى عضو من الأعضاء يمكنك إدراك ماهو مشترك بين الأشياء جميعاً كالوجود واللاوجود؟. عن طريق هذه الأسئلة سعى سقراط لتوليد الإجابة التالية: - لايمكن إدراك ماهو مشترك بين الأشياء جميعاً إلا بالنفس (العقل)، فهى وحدها التى تحدد لنا الوجود، والتشابه، والاختلاف، والجميل، والقبيح وأفكاراً أخرى من هذا القبيل.

ومن هنا نستنتج أن الإحساس ليس وسيلة ناجعة لمعرفة الوجود، ولا لمعرفة العلم. أما دراسة النفس لطبيعة الأشياء، فهى تسمى حكماً أو تسمى الفكرة الصحيحة التى يكونها العلم. ولما كان الواقع مليئاً بالأفكار الصحيحة

والأفكار الخاطئة، فكيف يتسنى لنا أن نميز بين الاثنين؟ هنا يقول سقراط : من المستحيل عدم معرفة الإنسان لما يعرفه، ومن المستحيل عليه أيضاً معرفة مالايعرفه. فعندما يكون المرء حكماً خاطئاً فهذا يعنى أنه خلط بين مايعرفه من أشياء، بأشياء أخرى يعرفها أيضاً، أو أنه خلط بين شيئين يجهلهما معاً، وهذا أمر مستحيل.

إذاً من أين يأتى أصل الفكرة الخاطئة ؟ للحصول على الإجابة علينا أن نضع الوجود واللاوجود فى مكان المعرفة والجهل. بحيث نقول: إن من يفكر فى اللاوجود Non être لايمكنه أن يكون سوى فكرة خاطئة. لأن الحكم على ماهو غير موجود، هو حكم عابث وخاطئ. هذا بجانب أن الإنسان لايستطيع أن يفكر فى شيئين فى آن واحد، وأن يحكم على أحدهما على أنه الآخر. ومع ذلك، يبحث سقراط من جديد عن طريقة أفضل لتبسيط هذه القضية، فيقول : «افترض معى ياتيتيت وع البرهنة - وجود قالب من الشمع فى نفوسنا متباين الحجم، والنقاوة، والصلابة من شخص إلى الآخر. . فالنقل الآن بمشيئة منيموزين Mnémosyne أم الآلهة أننا كلما نحاول أن نتذكر شيئاً ما كناقد رأيناه أو سمعناه، نتصور أنفسنا كما لو أن إحساساتنا، وتصوراتنا قد أنطبعت على هذا القالب من الشمع، وكما لو أننا حفرناها على خاتم ختم. وأن كل ما انطبع على الشمع - بفعل هذه الإحساسات - أصبح بالنسبة لنا قابلاً للتذكر والمعرفة. طالما ظلت صورته مختومة على الشمع. فى الوقت الذى يصبح فيه من المستحيل علينا معرفة وعدم نسيان مازال أثره وما لم يتم حفره نهائياً» (191.C - 192.A).

ويعرض لنا سقراط ثلاثة حلول يختلط الأمر فيها بالنسبة للإنسان وهى :-

* يخلط المرء شيئاً يعرفه مع شيء آخر يعرفه ولايدركه .
* يخلط المرء شيئاً يعرفه مع شيء آخر لايعرفه، لكنه يدركه .
* يخلط المرء شيئاً يعرفه ويدركه مع شيء آخر يعرفه ويدركه .

ولتوضيح فكرته يثير سقراط الحوار التالي:

سقراط : إذا أردت أن تفهمنى ببساطة، فعليك أن تنتبه الآن . إذا كان سقراط يعرف كل من تيودور وتيتيت لكنه لايرى أيا منهما، وليس لديه إحساس يمثلهما أمامه، ومع ذلك فسقراط لايحمل حكماً مفاده أن تيتيت هو تيودور . أليس كذلك ؟

تيتيت : بلى

سقراط : إذاً فهذه هى الحالة الأولى من الحالات التى ذكرتها .

تيتيت : بالفعل .

سقراط : أما الحالة الثانية فهى أن معرفة أحدكما دون معرفة الآخر فى الوقت الذى لا أدرك فيه أيا منكما . ففى هذه الحالة لا أخلط من أعرفه منكما بمن لا أعرفه .

تيتيت : هذا صحيح .

سقراط : أما الحالة الثالثة، فإننى لا أعرف فيها ولا أدرك فيها أيا منكما . وفى هذه الحالة، فإننى لا أفكر إلا كإنسان لا أعرف أنه شيء مغاير لأولئك الذين لا أعرفهم . والآن تخيل (ياتيتيت)، وأنصت من جديد إلى كل الحالات التى ذكرتها سابقاً بتواتر . والتى لم يكن لدى فيها أى فكرة خاطئة عنك وعن تيودور . سواءً عرفتكما أم لم أعرفكما . أو عرفت أحدكما ولم أعرف الآخر . وهذه هى نفس الحالة بالنسبة للإحساس إذا كنت منتبها معى .

تيتيت : بالفعل أتابعك .

سقراط : إذاً بالنتيجة يحكم المرء خطأ فى الحالات التالية :

أعرفك وأعرف تيودور، واحتفظ ببصمة كلاكما على قالب الشمع الخاص بى كما لو أنها صنعت بقالب . فعندما أدرككما من بعيد، وبصعوبة التمييز بينكما، فإننى (فى هذه الحالة) أقوم جاهداً بتطبيق القالب الخاص بكل منكما على الرؤية التى تتناسب معه . كما أقوم بإدخال وتصويب هذه الرؤية فى موقعها المناسب، حتى ينتج عنها المعرفة الصحيحة . ومع ذلك فقد أخطىء فى هذه العمليات . كأن أعكس الأشياء - كما يعكس المرء حذاءه فيضع اليمنى فى الرجل اليسرى والعكس - فأطبق رؤية أحدهما على قالب الآخر غير المتطابق معه، ويمكننا القول أيضاً إن الخطأ شبيه بما يحدث فى المرآة، حيث ينتقل البصر لما هو فى اليمين إلى ما هو فى الشمال . وفى هذه الحالة قد يحدث للإنسان أن يتناول شيئاً لديه فكرة خاطئة عنه على أنه شيء آخر .

ويختتم سقراط حديثه بالنتيجة التالية : الفكرة الخاطئة لايمكن لها أن توجد إلا فى الأشياء التى نعرفها . وكلما طبقنا بدقة كل قالب على ما يقابله من موضوع، كلما كانت فكرتنا حقيقية . أما إذا صوبنا ذلك القالب بطريقة منحرفة نحو الشيء المعنى به، فإننا نحصل فى هذه الحالة على فكرة خاطئة . ومع ذلك، يثير سقراط أمام هذه النتيجة معضلة حادة على حد تعبيره . بطرحها على النحو التالى : إذا كانت الفكرة الخاطئة ليست فى الإحساس، ولا فى العلاقات المتبادلة بين الإحساسات، ولا فى الأفكار، ففى هذه الحالة لايمكن الخلط بين موضوعين معروفين لدينا فقط عن طريق الفكر . ومع ذلك، فهذا مايحدث للمرء عندما يخطىء فى الأرقام الحسابية . أى عندما يعتقد - على سبيل المثال - أن إضافة خمسة إلى سبعة ينتج عنها المجموع أحد عشر وليس اثنى عشر .

ولتوضيح الخطأ فى هذه الحالة يشبه سقراط فكرنا ببرج حمام يحتوى على عدد من الطيور يعيش بعضها فى جماعات. والبعض الآخر فى عائلات (أى أزواج). بينما يعيش البعض الآخر منفرداً يتنقل بين هذا وذاك. ويقول سقراط - ناعتاً الأفكار بالحمام - نفترض أن هذا الجمع كله موجود فى فكرنا. فإذا أردنا أن نمسك إحداها فقد يحدث أن نسمك بأخرى غير تلك التى نرغبها، أى أن نمسك بحمامة بدلاً من حمامة معنية. وهذا تماماً ما يقابل الفكرة الخاطئة. أو ما يقابل فى اعتقاد سقراط أعتبار «العلم هو الفكرة الحقيقية».

ومع ذلك، لم يكن سقراط راضياً عن هذه النتيجة، ويقرر أنه من العبث الادعاء أن العلم يمكن الحصول عليه عن طريق الشيء الذى نحن نجهله. إذ أن المرء يجهل الشيء ليس بالجهل، وإنما عن طريق العلم الخاطئ الذى يختص بهذا الشيء. ومن هنا يحدد سقراط هذا العلم وهذا الجهل كموضوعين للعلوم الجديدة التى يجب مطاردتها من جديد فى برجين آخرين. وهذا ما سيطرحه فى القضية الثالثة أى «العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل».

3) العلم هو الفكرة الحقيقية المدعومة بالعقل:

هذا التعريف جاء من تيتيت كاقتراح سمعه من أحد أصدقائه، وهو أن «العلم هو الفكرة الحقيقية مصحوبة العقل». ويقدم تيتيت هذا التعريف على النحو التالى: «لقد سمعت أحد الأصدقاء يقول: إن الفكرة الحقيقية المصحوبة بالعقل هى العلم. أما إذا كانت مجردة من العقل فهى لاتنتمى إلى العلم. كما أن الأشياء غير المعقولة، هى أشياء غير قابلة للمعرفة بينما الأشياء المعقولة قابلة للمعرفة (202-201).

ويعقب سقراط على هذه الرواية بقوله: المعضلة هى كيف يمكن للمرء تمييز ،.الشيء القابل للمعرفة عن الشيء غير القابل للمعرفة ؟ ثم يستطرد فى عرض فكرته قائلاً: لقد سمعت أنا أيضاً من يقول: إن العناصر الأولية التى نتكون منها، هى عناصر غير قابلة للمعرفة، لكننا نتعامل معها كأسماء. بينما الأشياء التى تتكون منها هى أشياء قابلة للمعرفة. لأن التركيبة التى تتشكل منها هذه الأشياء هى جوهر تعريفها. ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل عن مدى إمكانية كون العناصر قابلة للمعرفة، بينما لاتكون الأشياء التى تتشكل منها غير قابلة المعرفة.

فلو كانت - على سبيل المثال - حروف الكلمة غير قابلة للمعرفة، فكيف يمكن للكلمة أن تكون معروفة ؟ فإذا كانت الكلمة عبارة عن قوام لمجموعة مجتمعة من الحروف، كيف يمكن للمرء أن يجهل العناصر متفرقة بينما يعلمها وهى مجتمعة؟ هذا بجانب أن الخبرة العملية تثبت لنا أن العناصر الأولية تنتمى إلى معرفة أوضح من تلك التى تنتمى إليها الكلمة. فعندما نبدأ فى تعلم القراءة، فإننا لانقوم بشيء أكثر من تمييز الحروف. كما أن تعلم الموسيقى يبدأ بتعليم السلم الموسيقى. وهذا يعنى أن العنصر أكثر قابلية للمعرفة من المركب (204.e - 205.b).

تنتهى «محاورة تيتيت» دون أن يصل المتحاورون إلى تعريف مرض للعلم. لكن القضية تعود، وتستأنف من جديد فى بداية «محاورة بارمنيدس»، التى تعتبر مكملة لمحاورة تيتيت. فبعد أن دحض سقراط فى المحاورة الأولى مذهب الإيليين، نجده يقيم العلم فى المحاورة الثانية، على معرفة الصور أو المثل الثابتة والخالدة. لكن هذه النظرية لم تنج كما سنرى من بعض المشاكل التى أثارها أفلاطون على لسان بارمنيدس.

أفـلاطون PLATON

حيـاتـــــه:

ولد أفلاطون - ما بين عامى 428- 427 قبل الميلاد فى أثينا، حيث كان والده أريستون Aristone - كما يقول ديوجين اللايرتى - ينتمى إلى أسرة سليلة فى النبل والشرف. وهو من أعلام أثينا المعروفين بالشهامة الوطنية. ولاغرابة فى ذلك إذا ما علمنا أنه ينحدر من عائلة كودروس Codros، آخر ملوك أثينا عندما غزا الدوريان شبه جزيرة البلوبونيز، وأحكموا الحصار على تلك المدينة خلال القرن الحادى عشر قبل الميلاد[124]. أما والدته بيريسكيونى Perictionè، فقد انحدرت من عائلة صولون Solon أحد الحكماء السبعة الذين كان لهم الفضل فى تجذير العرق الهيلينى.

هذا ويرجع الفضل لصولون فى تشريع دستور أثينا عام 594 قبل الميلاد، فكان بذلك أول من وضع الحجر الأساسى للديمقراطية اليونانية. حيث أدخل فى الدستور إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطى، وأنصفت الطبقة الشعبية بإعطائها دورها فى تسيير دفة

---

(124) راجع الدكتور محمد غلاب: الخصوبة والخلود لأفلاطون. الدار القومية للطباعة والنشر 1962م. ص30-31، يقول الكاتب فى مضمار شجاعة وفداء هذا الملك لبنى وطنه: «هناك وحى شهير قد أنبأ بأن الشعب الذى سيهلك ملكه هو الذى سيظفر بالنصر. فلم يكد (الملك) كودروس يسمع هذه النبوءة حتى تزيابزى أحد الحرانيين، وأسرع إلى صفوف الأعداء فقتل أحد جنودهم، وهنا انقضوا عليه فقتلوه. وعندما علم الدوريان أن الذى قتل هو ملك أثينا، أيقنوا بأن الوحى قد تحقق فارتاعوا ويئسوا من الفوز فانسحبوا فوراً. ولاريب أن هذا العمل هو أقصى غايات البذل والفداء».

الحكم. فشارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع، وإعلان الحرب وإبرام الاتفاقيات. كما أنشأ صولون لأول مرة المحاكم الشعبية، وأصدر قانوناً يحرم بموجبه وزر الرق الناجم عن الدين Les Dettes .

هذا وقد جاء الحديث عن شجرة عائلة أفلاطون فى محاورة «شارميد» Charmid التى تدور حول فكرة العدل، والتى يقول فيها سقراط مخاطباً شارميد خال أفلاطون قائلاً: «إنه العدل ياشارميد الذى يميزك عن الآخرين. . . لأنه ليس من إنسان هنا على ما أعتقد أفضل منك، يمكن له أن يفاخر بنسبه. حيث نجدك تنحدر من عائلتين من أرقى عائلات أثينا. إذ أن والدك ينحدر من كرتياس Critias ابن دروفيد Drophidès شقيق صولون Solon . بينما تنحدر والدتك من عائلة لها شهرتها فى النبل، وحيث لايوجد على هذه الأرض- كما يقولون - أجمل وأطول قامة من خالك بيريلامبس Pyrilampès .

تلقى أفلاطون دروس العلم والتربية على خيرة أساتذة عصره. واطلع على أنباء وأفكار الفلاسفة السابقين، وعلى رأسهم هيراقليطس. لكن أكثر تأثره جاء من سقراط الذى صاحبه وهو لازال فى سن العشرين من العمر، بينما كان سقراط شيخاً وقوراً ينيف على الستين. ألف أفلاطون فى بداية حياته الفكرية مجموعة من المآسى، ونظم عدداً من القصائد الحماسية، لكنه أتلفها عند مقارنتها بمؤلفات كبار عصره.

أثرت فى حياة أفلاطون الفكرية - فى اعتقادنا- مجموعة من الوقائع كان لها أثرها البالغ فى مؤلفاته وحياته العملية. هذه الوقائع هى: -

(1) أول هذه الوقائع هى الحياة السياسية التى كانت سائدة فى دولة المدينة

عصرئذ. إنها تلك الديمقراطية التى قال عنها: إنها لم تكن سوى مملكة السوفسطائيين القائمة على الديماغوجية. حيث اختلط فيها الغث بالسمين من الأفكار. وتساوى فيها الحكيم بالجاهل، والمبدع بالدجال فكانت نقمة على بنى عصره. فأصبحت بذلك سيفاً مسلطاً على حرية الفكر العلمى، ومحكمة تفتيش تُدين كل من ينادى بالإصلاح.

(2) ثانى هذه الوقائع كان ما شهدته أثينا من انحراف فى حياتها الثقافية والسياسية إبان الثلث الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد. فبعد أن كانت منارة الفكر للدويلات اليونانية، ورمزاً للعفة والعلم، أمست الديمقراطية تلبس فيها أثواب الاستبداد والاستغلال. فتفشت الكراهية بين الأغنياء والفقراء، وفهمت المرأة حريتها على غير ما هو مألوف فى عصرها. فتبرجت وسابقت غيرها فى مظاهر الفتنة والحرية الاجتماعية، فكانت شوارع أثينا مكتظة بالعارضات اللاتى لم يكد المرء أن يميز فيهن بين الشريفات والبغايا[125].

(3) ثالث هذه الوقائع، هو طرح الحرية والديمقراطية المبالغ فيها لنقيضها الاستبداد، فكانت حرية الفكر أول ضحية، وعلامة البداية للسقوط.

---

(125) راجع محمد غلاب. المرجع السابق الذكر. ص 28. يقول الكاتب: «وقد حدثنا إكسينوفون تلميذ سقراط فى الجزء الأول من رسالته عن التربية، أن كانت فى أثينا حمعية من القضاة تدعى الجينيكوم تكره النساء على التزين فى بهرجة ولألاء، وأن قسوة هذه المحكمة قد بلغت منتهاها. فكانت تقضى بغرامة جسيمة على كل امرأة تجرؤ أن تظهر فى الخارج مهوشة الشعر أو سيئة الهندام. وبعد هذا الحكم يسجل اسمها فى لوحة عامة مقترنا بالإيماء إلى سوء الذوق، ليكون ذلك مخجلاً لها، فلاتعود البتة إلى مثل هذه الفعلة... إن قسوة هذه المحكمة قد أنجبت شراً مستطيراً لم يكن أحد يتوقعه. لأن الزوجات قد جرت على الأسر نفقات كمالية مرهقة تسببت فى خراب كثير منها. ودفعتهن إلى بدع زادت على حد المألوف... فانتهين إلى الإفراط فى استعمال المساحيق وأفانين الزينة إلى حد لايفرق الناظر إليهن فى الطرقات بينهن وبين المومسات».

فهذا أنكساچوراس، الذى قال عنه سقراط: «إنه الوحيد الصاحى بين السكارى»، يمثل أمام المحاكم الشعبية بتهمة الإلحاد، بسبب دعوته لإله واحد مجرد عن المادة، بعد أن أحدث ثورة فى مفهوم الألوهية الوثنية اليونانية القائمة على تعدد الآلهة الكامنة فى الظواهر الطبيعية من شمس، وقمر، ورعد وغيرها. فقد كانت نظريته فى تفسير الطبيعة انقلاباً فى علوم الطبيعة المعروفة فى زمانه. فقد أعلن أن الشمس ليست إلهاً. بل هى كتلة ملتهبة، وأن القمر يسكنه بشر، وأن الرعد ظاهرة طبيعية تنجم عن اصطكاك السحب.

أما الضحية الثانية لهذه الحياة الصاخبة، فكان سقراط الذى اتهم هو الآخر بالخروج عن المألوف، وإفساد أخلاق الشباب بتعاليمه الداعية للفضيلة. وتعديه على حرمة آلهة الأوثان، فكان بذلك ضحية للهرج والمرج، وغوغائية السوفسطائيين الذين نصبوا أنفسهم فى ذلك العصر أساتذة للحكمة وهم ليسوا بحكماء.

(4) رابع هذه الوقائع هى مغامرات أفلاطون السياسية، التى يبدو أنها صقلت أفكاره النظرية ووضعتها على محكها العملى، مما جعل هذا الفيلسوف ينحو نحو الواقعية فى تفكيره، ومسكله. فقد دفع به حب الثقافة والاطلاع إلى القيام بعدة رحلات مكوكية فى محيط البحر الأبيض المتوسط. فقد زار مصر عام 395 قبل الميلاد، وعاش فنونها وثقافتها التى لم تتبدل منذ آلاف السنين. كما اندفع من خلال حضاراتها القائمة على تقاليد الأجداد، إلى الإعتقاد بأن البشر فى وسعهم أن يعيشوا سعداء فى ظل حياة هادئة ومستقرة، لاتحتمل التبدل شأنها فى ذلك شأن الموسيقى والشعر اللذان ليسا فى حاجة إلى خلق جديد.

ولاشك أن حضارة مصر القديمة جعلته يشعر بمدى تطور ذلك الشعب في المجالات النظرية والعملية .

عاد أفلاطون من مصر عبر إقليم برقة في ليبيا ، مما أتاح الفرصة له للحوار مع الرياضي الليبي الشهير تيودور Théodore ، الذي جاء ذكره في «محاورة تيتيت» Théétete . ومن ليبيا عرج إلى إيطاليا فكانت له صداقات مع بعض الفيثاغوريين من أمثال فيلولاوس Philolaus وأركيتاس Archtas ، وطيماوس Timée . وإن لم يكن من المؤكد تأثره بهؤلاء الفيثاغوريين في مجال تناسخ الأرواح ، فقد أخذ عنهم بدون شك فكرة خلود النفس التي شكلت فيما بعد الحجر الأساس في فلسفته . وكانت الحل الأمثل الذي طالما بحث عنه لمشكلة المعرفة التي أرقته . كما أتاحت له هذه الزيارة فرصة تعميق أفكاره في مجال الرياضيات والموسيقى والفلك .

بعد إيطاليا سافر أفلاطون إلى صقلية حيث زار كاتانيا وإثنا ، وشارك في محافل ثقافية في ساراكوزا ، واطلع على كتاب سوفرون Sophron صاحب الملاحم النثرية ، كما أتيحت له الفرصة للالتحاق بالبلاط الملكي في عهد الملك دينيز Denys . لكن المقام لم يطب لأفلاطون طويلاً ، بسبب خلافه مع تلك الدكتاتورية . مما دفع بالملك دينيز إلى تسليمه إلى دولة إيجين Egine المعادية لأثينا في تلك الفترة . فخضع للرق وأصبح عبداً يباع ويشترى في أسواق النخاسة حتى تعرف عليه أنيكيريس Annikeris المواطن الليبي القادم من برقة ، فاشتراه مقابل عشرين قطعة من المين ، وأعتقه ليعود إلى أثينا عام 388 قبل الميلاد وهو يناهز الأربعين[126] .

---

(126) راجع مقدمة «محاورة تيتيت» الترجمة الفرنسية «الشامبرى» . ص 9 .

فى تلك الفترة كانت الحرب قد حطت أوزارها باتفاقية أنتالكيداس للسلام Antalkidas ، وبدأت حياة ثقافية جديدة فى أثينا ، كان قد أفل فيها نجم الشعراء، وأشرق فيها نجم الأدب النثرى ، والمسرح الهزلى ، فلاحت فى الأفق أجواء الأمل والعدل أمام أفلاطون بظهور بعض الكتاب الذين أنصفوا أستاذه سقراط . والذين كان من بينهم إيزوكرات Isocrate الذى أسس مدرسة لفن الخطابة والبيان. ثم ظهر تلميذان من تلامذة سقراط هما إشين Eshine ، وآنتستين Antisthène اللذان دافعا عن أستاذهما بحماس منطقع النظير ، وآسسا مدرسة أخلاقية ونشرا العديد من المولفات استهوت شغف الجماهير .

فى هذه البيئة الثقافية الجديدة أنشأ أفلاطون مدرسته فى إحدى ضواحى أثينا ، على قطعة أرض كان قد اشتراها لهذا الغرض بالقرب من كولون القرية التى ولد فيها سوفوكل Sophocle . وهى المدرسة التى لقبت فيما بعد باسم الآكاديمية .

الأفلاطونية بين الأصالة والتاريخ:

كما ثار الجدل حول شخصية سقراط التاريخية ، ثار الجدل أيضاً حول آصالة الفلسفة الأفلاطونية . فقد طرحت جملة من الأسئلة مفادها : هل أفلاطون فيلسوف صاحب مذهب ابتكارى ، أم أنه مؤرخ فى فلسفة الفلسفة ؟

يرى البعض أن دور أفلاطون ينحصر فى إسدائه خدمة للفلسفة بتدوين أفكار سابقيه ممن انتهجوا فى مذاهبهم حكمة التعليم الشفوى من أمثال سقراط حيث أبرز بصورة واضحة وجلية عقلية هذه الشخصية الفذة التى لم يقدرها الكثيرون فى عصره ، بسبب انحطاط القيم الخلقية وفساد السياسة فى عهده . وفد كانت شخصية سقراط فى «محاورة الدفاع» خير صورة لهذا الوضع .

لقد تصدى سقراط لخصوم الحقيقة من السوفسطائيين، وأبطل مناهجهم ومنهج كبيرهم بروتاچوراس فى المحاورة التى تحمل اسم هذا الأخير (أى محاورة بروتاچوراس) وفى «محاورة السوفسطائى»، «ومحاورة تيتيت» التى أوضح فيها سقراط مفهوم العلم بما يناقض المعرفة الحسية النسبية. كما طرح أفلاطون فى بعض محاوراته ومنها «محاورة بارمنيدس» الجدل الأبدى بين أنصار الكثرة والتغير من أمثال هيراقليطس من ناحية، وأنصار الواحد والثبات من أمثال بارمنيدس من ناحية أخرى، الأمر الذى أحدث به التوازن بين نفيضين لاسبيل إلى التغاضى عن أهمية كل منهما.

غير أن هذا الثناء على جهد أفلاطون يجعل منه مؤرخاً لفلسفة الفلسفة. فقد جمع بدقة، وعرض مناهج الفلاسفة السابقين والمعاصرين له بصورة تختلف عن أساليب المؤرخين، حيث أحيا تلك المناهج، وعرضها فى صورة جدل ملىء بالإثارة والحيوية. وكأنه كاتب سيناريو حرص على ألا تفوته دقائق الأمور من أجل إظهار المشاهد المعنية فى صور آية فى الكمال.

وإذا كان الفضل يرجع لهيرودوت Herodute أبى التاريخ، فى تدوين الأحداث التاريخية، وسير العظماء من العلماء والفلاسفة من وجهة نظر روائية تاريخية، فإن أفلاطون قام بما يشبه ذلك الدور فى عالم تاريخ الفكر، والنظريات، والمذاهب الفلسفية. فكان بذلك مؤرخاً لفلسفة الفلسفة إذا جاز القول.

ومع ذلك فقد استطاع أفلاطون أن ينقل بشيء من الأمانة والدقة جوهر المذاهب المثالية فى حكمة الشرق القديم متمثلة فى أديانها، وتطور هذه المذاهب عبر المدرسة الإيلية انطلاقاً من زينوفون، وفيثاغورث، وبارمنيدس، وبروتاچوراس وسقراط. وأن يصور لنا فى محاوراته، المشاهد الثقافية الرائعة

فى حياة أثينا المشرقة . وأن ينقل إلى أسماعنا الجدل المحتدم بين التيارات الفلسفية المتباينة ، وأن يطرح فى شيء من الإبداع الحوار بين الأعلام الثقافية فى تلك الحقبة من التاريخ . فحفظ بذلك للفلسفة ما كان يمكن أن يعفى عليه الزمن ، وما يمكن أن ينتحله المنتحلون .

فلو رجعنا إلى نظرية المعرفة وهى أشهر الجوانب الفلسفية لديه لوجدناها تقوم على أساسين لا ثالث لهما . أولهما : قضية «المعرفة تذكر والجهل نسيان» وهذه القضية كما عرفناها سابقاً ترتبط - وكما جاءت فى «محاورة فيدون»- بفكرة تناسخ الأرواح أو الأنفس Migration ، التى استقاها من المدرسة الفيثاغورية المنحدرة أصلاً من عقيدة النحلة الأورفية ، وعقيدة ديونيسوس . وقد عرض أفلاطون قصة النفس بين الإسراء والمعراج فى محاورة فيدون ومحاورة الجمهورية . وهو أمر سنعود إليه فيما بعد .

ومع ذلك فالقول بأن أفلاطون مؤرخ للفلسفة يجعل أهميته تنحصر فى هذا الإطار بجانب بروزه الشخصى فى مجال فلسفة السياسة وهو أمر محصور بشكل واضح فى محاورة الجمهورية ، وكتاب القوانين الذى تركه بعد وفاته بدون مراجعة على مايدو . وهو الذى تضمن أفكاراً ناضجة فى شؤون الحكم ، وواقعية إلى حد بعيد إذا ما قورن بالأفكار المفرطة فى المثالية والمطروحة فى شبابه بين دفتى دولة الجمهورية .

وجملة القول : سواء كان أفلاطون مورخاً بديعاً للفلسفة أم صاحب أفكار ثمينة مطروحة فى محاوراته ، يبقى هذا الفيلسوف ذا شأن عظيم فى تاريخ تطور الفكر الإنسانى . وذا فضل لايمكن تجاهله على تطور هذا الفكر . ويكفينا أن نشير إلى آثاره الفلسفية فى التيارات الفكرية التى جاءت بعده منذ ذلك التاريخ حتى عصرنا هذا .

مدخل لنظرية المعرفة:

البداية فى نظرية المعرفة عند أفلاطون كانت بداية سقراطية انطلاقاً من تعريف العلم فى «محاورة تيتيت» كما عرضناها فى الفصل السابق. لكن الحوار حول هذه القضية، لم يفض إلى نتيجة واضحة بسبب المقدمات المطولة، والفروض التى كانت تمثل فى الغالب وجهة النظر الحسية وأفكار بروتاجوراس وهيراقليطس أنصار هذه الوجهة من النظر فى رأى أفلاطون.

لقد ذكرنا حين تعرضنا لهذه المسألة أن المحاور الرئيسى وهو سقراط كان قد استدرج تيتيت Théétét بمنهجه فى فن توليد المعانى لطرح أفكار الحسيين ووجهة نظرهم فى تعريف العلم. وكانت النتيجة التى توقف عندها الحوار فى منتصف الطريق فى نهاية «محاورة تيتيت». ، هى إبطال التعريفات الحسية الثلاثة المقترحة من جانب تيتيت الآنفة الذكر.

عاد الحوار من جديد حول قضية تعريف العلم فى «محاورة بارمنيدس» التى تعتبر متممة بالضرورة «لمحاورة تيتيت». وكان المحاور الأول فى هذه الفترة سقراط أيضاً وهو الذى أراد أن يعطى للعلم أساساً متيناً يجهز به على مذهب الإيليين. فقد قام سقراط منذ بداية المحاورة بتأسيس العلم على قاعدة متينة على ما يرى، وهى معرفة الصور Formes أو المثل الثابتة والخالدة. وكانت لبدايته عدة أهداف متوازية. أولها: إثارة زينون بأنه يُكرر فى كتابه ما قاله بارمنيدس. الأمر الذى شرحه هذا الأخير زاعماً أنه يشرح مقولة أستاذه عن قضية الواحد والكثرة، والبرهنة عليها والدفاع عنها ضد أولئك الذين يفهمونها بطريقة تثير السخرية. وثانيهما: مناقشة قضية الواحد والكثرة مع زينون وبارمنيدس انطلاقاً من فكرة المثل وقد أراد بذلك أن يلقى الضوء على قضية الواحد وقضية المثل فى نفس الوقت والربط بينهما، من حيث إن هناك

مثلا للأشياء المتشابهة ومثلاً أخرى للأشياء المختلفة . وقد جاء ذلك فى النص الآتى لحديث سقراط كما ورد فى «محاورة بارمنيدس» (128.d - 129.d) . يقول سقراط : -

«فلنفرض أننى قبلت شرحك ، وآمنت به كما تفضلت . مع ذلك عليك أن توضح لى شيئاً ما : ألا تعتقد بوجود صور أو مثل فى ذاتها للمتشابه ، وصور أخرى مناقضة لها وهى صور الاختلاف فى ذاته ؟ . وبحيث اشترك أنا وأنت وكل ما نسميه الكثرة فى هذين النوعين من الصور . وبحيث تكون الأشياء التى تشترك فى التماثل تكون متشابهة فيما بينها ، بينما تصبح الأشياء التى تشترك فى الاختلاف متشابهة فيما بينها . وأن هناك أشياء تشترك فى النوعين معاً (أى مثل التشابه ومثل الاختلاف) على حد سواء ؟ لو كان لكل الأشياء مشاركة فى هذين النوعين من الصور (المثل) المتضادة ، ولها فى نفس الوقت بهذه المشاركة المزدوجة تماثل واختلاف مع بعضها البعض فماذا يكون من عجب فى هذا الأمر ؟ لكن المرء سيكون محل استغراب أمام الآخرين لو أشار إلى التماثل على أنه اختلاف فى نفس الوقت . بينما لو أشار المرء إلى الأشياء على أنها تشترك جميعها فى التماثل والاختلاف ، بحيث تشترك فى الطابعين فسوف لن يكون هناك- فى اعتقادى - شيء خارق للعادة . كما لو قلنا إن الكل يكون واحداً بسبب مشاركته فى الوحدة L'unité ، وأن هذا الكل نفسه هو تعدد بسبب مشاركته فى الكثرة . ومع ذلك فلو برهن لى أحدهم على أن الواحد هو الكثرة والكثرة هى الواحد لأصبح ذلك مثاراً لدهشتى . وسيصدق القول حينئذ على ما تبقى ، فلو برهن المرء على أن الأجناس نفسها والصور تتبادل فيما بينها هذه العلاقة المتناقضة لكان فى هذا الأمر ما يثير الدهشة ، ومع ذلك فلا دهشة فى البرهنة على أننى أنا نفسى واحد وكثرة فى آن واحد» .

المثل ونظرية المعرفة:

من النص السالف الذكر يتضح لنا أن أفلاطون يقول على لسان سقراط بمثل عُليا خالدة تمثل الموجودات. وأن هذه الأخيرة (أى الموجودات) تحاكيها وتتسابق فى التشبه بها فى درجة الكمال. هذه المثل هى صور فى ذاتها، وهذا هو أساس نظرية المعرفة، بل وفلسفة أفلاطون المثالية برمتها، والتى نوجزها فيما يأتى: -

يعرف أفلاطون الفلسفة بأنها الحكمة، ويعرفها أيضاً بأنها رؤية الحقيقة وكأن ما نعرفه بحواسنا ليس من الحقيقة فى شيء. لأن ما نعرفه بهذه الأدوات ما هو إلا مظهر الأشياء غير الثابت. وهو مظهر لأصل ثابت لاتدركه الأبصار. وقد كان البحث عن الحقيقة من اهتمامات الفلاسفة قبل أفلاطون وبعده. لكن الحقيقة المطلقة على ما يبدو مطلب عسير المنال. والحكمة إلهية قد تقترب منها لكننا لن ننالها فى جملتها. ومن ثم بوسع المرء بالمثابرة أن يكون صديقاً للحكمة وتواقاً لمصاحبتها، وهذا أقصى ما يمكن للمرء أن يكون عليه من حال.

ويتساءل أفلاطون ماهى الحقيقة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يقسم الموجودات - على غرار منهج الفلسفة العقلية - إلى حقيقة وظاهر. فالحقيقة هى المثل، أما المحسوسات فتكون مظاهر لتلك المثل. ويعتقد أفلاطون أن القلة من الفلاسفة من يقترب من الحقيقة لكنهم يصعب عليهم فى الغالب التعبير عنها.

اختلفت فكرة أفلاطون عن المثل فى مرحلة النضج عنها فى مرحلة الشباب. ففى مرحلة الشباب كانت فكرته عنها مشتقة من أفكار أستاذه سقراط. وهذه المرحلة من حياة أفلاطون تتصف بأنها تهتم بالبحث فى القضايا

الأخلاقية والجمالية. فالمثال هنا هو الشيء فى ذاته. أما مرحلة النضج وهى مرحلة الأكاديمية - كما جاءت فى محاوراته الأخيرة - فهى تنعت المثل بأنها الأشكال المعقولة. أى الأعداد والحقائق الرياضية.

ومع ذلك فقد جعل أفلاطون للمثل صفتين أساسيتين:

1) المثل منفصلة عن المحسوسات، وموجودة خارجها.

2) للكائنات الطبيعية مثل لأنها موجودة بالطبيعة. أما المصنوعات الإنسانية فيتردد أفلاطون فيما إذا كان لها مثل أم لا. وهذا التردد ناجم عن اعتقاده بأنها ليست من صنع الله مباشرة، وخلاصة القول: يقول أفلاطون بثلاثة أنواع من المثل: -

* مثل رياضية كالتشابه والوحدة والكثرة.
* مثل قيمية كالحق والخير والجمال.
* مثل طبيعية كالإنسان وغيره من الكائنات الحية وغير الحية.

إذاً فالمثال هو المعنى المعقول الثابت الواحد فى مقابل المحسوسات أو الجزئيات المتعددة المتغيرة. كما أن المحسوسات تحاكى المثل وتقترب منها، لكنها تظل أقل منها فى مرتبة الحقيقة. أما بالنسبة لأصل المثل فيتردد أفلاطون فى أمرها. فتارة يعتبرها قديمة أزلية غير مخلوقة كما ورد فى «محاورة طيماوس». وتارة أخرى يقول عنها إنها مخلوقة، وأن الله صانعها وهذا ما جاء فى نصوص الجمهورية.

وبالرغم من أن المثل مفارقة فى رأى أفلاطون الذى يتحدث على لسان سقراط، إلا أنها تمثل أساس المعرفة البشرية. إذ أن الموجودات تشتق كما لها منها وتتسابق - كما أشرنا آنفاً - فى محاكاتها. لكن المفضلة التى يطرحها

بارمنيدس أمام سقراط فى المحاورة ذاتها، هى كيفية الاتصال أو المشاركة بين المثل فى ذاتها والأشياء التى تقابلها فى الواقع. هذه المعضلة بلورها بارمنيدس القطب الرئيسى فى هذه المحاورة فى سيل من التساؤلات نوجزها فيما يأتى : -

(1) أول الأسئلة سؤال يمثل القضية المبدئية للمثل، وهو «هل توجد مثل للأشياء التى تبدو مثيرة للسخرية، كالوبر، والوحل، والقاذورات وكل الأشياء العديمة القيمة والمعنى؟ وهل يوجد لكل منها مثال خاص بها باعتبارها أشياء ملموسة ومميزة مثلنا؟». أما سقراط الذى وجد نفسه فى موقف حرج أمام هذا السؤال فظل يتردد فى الإجابة محاولاً الوصول إلى ناصية الصواب. لكنه قال فى النهاية : «إننى لا أتردد فى التسليم بوجود الأشياء التى نراها، لكن القول بأن لها مثلاً قد يكون من الغرابة بمكان. لكن الإشكالية التى تواجهنا فى هذا المقام، هى ما يمكن أن يتسرب لنا من شك فى وجود مثل لكل الأشياء الأخرى. وهو أمر يدفعنى إلى العودة على جناح السرعة - خوفاً من الوقوع فى الخطأ فى هاوية من التراهات - إلى تلك الأفكار التى أيقنا أن لها مثلا» . (Parminides 130.c - 131.b)

لكن بارمنيدس الذى لم يجد إجابة شافية عن سؤاله يعلق قائلاً : «إنك لازلت صغيراً ياسقراط، فلم تستحوذ الفلسفة بعد على عقلك. لكننى على يقين أنها ستفعل ذلك عندما يحين الأوان. وعندها سوف لن تحتقر أى شيء مما ذكرناه، أما الأن فأنت لازلت صغيراً متأثراً بأفكار الآخرين»)) .

(2) السؤال الثانى عن فكرة المشاركة يختص بما إذا كانت المثل قابلة للتجزئة. وفى هذا المضمار يتساءل بارمنيدس، عما إذا كانت هناك صوره معينة تشتق منها الأشياء التى تشترك فيها أسماؤها، وبعبارة أخرى، هل

الأشياء التى تشترك فى مثال التشابه تكون بالضرورة متشابهة؟ وهل الأشياء التى تشترك فى الأهمية تكون هامة؟ وهكذا بشأن مثل الجمال، والعدل، والحق، والحسن. . . إلخ.

ثم هل تشترك هذه الأشياء فى المثال بكامله أم فى الجزء الذى تتماثل فيه؟ أم أن هناك طريقة أخرى للمشاركة ؟ هنا يرى سقراط أن مشاركة الأشياء فى المثال أشبه بفكرة النهار الذى يعتبر واحداً ومتماثلاً، وهو موجود فى الوقت نفسه فى كثير من الأماكن. ودون أن يكون بهذا الوجود منفصلاً عن نفسه. وهكذا يمكن لكل مثال أن يكون موجوداً فى المشاركين فيه (تماماً كما يوجد النهار فى كل الأشياء الموجودة فيه). فالنهار يوجد فى كل الأماكن وبدون أن يتوقف عن الوجود والتماثل مع نفسه. أما بارمنيدس فقد أعجب بهذا المثال لكنه اكتشف فيه معضلة أخرى لمسألة المشاركة. يقول بارمنيدس: «يالها من فكرة مسلية تجعل للشيء نفسه وجوداً فى أماكن متعددة فى آن واحد. وهذا الأمريكون كما لو أننا بسطنا قطعة من القماش على عدد من الأشخاص. فالقطعة واحدة، ولكنها بكاملها تغطى الجميع». ثم يستدرك بارمنيدس قائلاً: إذا كان الأمر كذلك فهل فى هذه الحالة تكون قطعة القماش بكاملها على كل واحد ممن يستظل بها، أم أن جزءاً منها فقط مخصص لكل واحد منهم ؟ ثم يرد على إجابة سقراط بالإيجاز قائلاً: «فى هذه الحالة لابد أن تكون المثل نفسها قابلة للقسمة، وأن الأشياء التى تشترك فيها لاتشترك سوى فى جزء واحد منها. الأمر الذى يدفعنا إلى القول: ليس للشيء مثال كامل خاص به، وإنما جزء من المثال. وهذا أمر على ما يبدو مجانب للصواب . (131.e - 132.d)

هذه الإشكالية الخاصة بكيفية مشاركة الأشياء فى المثل أفضت – على

مايدو – فى مجال الأعداد إلى طريق مسدود. فالأعداد تشارك لا فى جزء من المثال، ولا فى المثال بكامله[127].

(3) يقترح سقراط مجموعة من الحلول لفكرة المشاركة، لكن بارمنيدس يرفضها جميعاً. ومن هذه الحلول قول سقراط: إن المثل أفكار لا وجود لها إلا فى الذهن. لكن بارمنيدس يرفض الفكرة على اعتبار أننا لانستطيع أن نفكر فى اللاشيء. كما يقترح سقراط اعتبار المثل موجودة كنماذج فى الطبيعة، وأن الأشياء الأخرى تتشبه بها وتقلدها. أما بارمنيدس فيستبعد ذلك على اعتبار أن التشابه أو النموذج قد يمتد من شيء إلى أخر وبدون نهاية. الأمر الذى يستدعى فى النهاية نموذجاً للنموذج وبدون توقف.

(4) يعتقد بارمنيدس أن أخطر نقد يوجه لقضية المثل هو القول: إن المثل غير قابلة للمعرفة. وأن المعتقدين فيها قد لايجدون الدليل العملى لإثبات وجودها للآخرين. ويقول مخاطباً سقراط فى هذا الخصوص: «إننى أتصور – ياسقراط – أنك أنت نفسك، وكل الأخرين الذين يعتقدون بأن لكل شيء معيناً، ماهية خاصة كامنة فيه، لابد لهم أن يعترفوا بأنه لاوجود لهذه الماهيات فى أنفسنا» (133.c - 134.d). وهذا يعني فى اعتقاد بارمنيدس أن المثل من حيث هى ماهيات فى ذاتها، يتسنى لها الاتصال المتبادل فيما بينها بما يكفل لها وجودها. فى حين أنها (أى المثل) لاعلاقة لها بصورها الموجودة فى عالمنا. وفى نفس الوقت يتسنى للأشياء الموجودة فى عالمنا الاتصال المتبادل فيما بينها دون أن تكون لها علاقة مع مثلها.

---

(127) CF. Aristote : La Métaphysique. I. 987. B.13.

ويشرح بارمنيدس فكرته فى هذا النص قائلاً: «لو فرضنا أن أحداً من بيننا يكون سيداً أو عبداً لإنسان آخر، فهو لم يكن بالتأكيد عبداً لسيد فى ذاته Maître en soi أى لما هية السيد. ولو كان سيداً فلن يكون سيداً للعبد فى ذاته أى لماهية العبد. غير أنه (تعود على أحد منا) - من حيث هو إنسان، فهو عبد أو سيد لإنسان. أما بالنسبة لقضية «فى ذاته» en soi، فعلاقتها بالعبودية فى ذاتها. وأن هذه الأخيرة على اتصال بعبودية قضية «فى ذاته». أما بالنسبة لحقائق عالمنا، فليس لها أى تأثير على حقائق العالم العلوى، ولا لحقائق العالم العلوى تأثير على حقائق عالمنا. أى أن لكل منهما علاقاته فى إطار عالمه» (133.c -134.b) .

ويستخلص بارمنيدس من هذا الرأى أن العلم يستنبط من «العلم فى ذاته»، كما أن الحقيقة فى ذاتها هى العلم. وهذا يعنى أن «كل علم فى ذاته» هو علم «لكل الأشياء فى ذاتها». وهذا يعنى أن العلم بالنسبة لنا هو علم خاص بالحقائق الموجودة بيننا. وأن كل علم من العلوم التى نعرفها، هو علم خاص بالأشياء الموجودة بيننا.

وصفوة القول بالنسبة لبارمنيدس: معرفة المثل فى ذاتها يستدعى أن يكون لنا علم فى ذاته وهذا أمر غير ممكن. إذاً لن تكون لنا معرفة انطلاقاً من هذا المبدأ، أى معرفة الجميل بالذات، والخير بالذات، وجميع الأشياء التى نعتبرها مثلاً موجودة بذاتها. وهذا الأمر يطرح أمامنا قضية خطيرة أخرى. فإذا كان الله ينتمى إلى عالم «العلم فى ذاته» أو بالأحرى هو أرقى أنواع العلم فى ذاته، فهذا يعنى أنه غير قادر على معرفة ما بعالمنا مما هو مخالف لعالمه، عالم المثل، وهذا على اعتبار أن لكل من العالمين (عالم المثل فى ذاتها وعالم الحس) نطاقه المحدود. وهذا الأمر من شأنه أن يحد من علم الله وقدرة الله.

ينتهى هذا الحوار - كما تابعناه فى «محاورة بارمنيدس» فى قضية المثل ومشاركتها، وعلاقتها بالواقع - إلى نوع من الشك. مما يجعل الجميع يتقبلون فكرة مفادها أن الحقيقة المطلقة صعبة المنال. وأن الترقى فى سلم الكمال فى أى مجال من المجالات - وفى مقدمتها العلم - لن يصل بالإنسان إلى العلم المطلق. إذ أن العلم المطلق من اختصاص الآلهة. هذه النتيجة تذكرنا بتلك الأسطورة اليونانية، التى تروى لنا كيف اختلف نفر من الصيادين على امتلاك كرسى من الذهب كانوا قد انتشلوه من البحر. ولما استرشدوا بالآلهة فى معبد دلفى فى هذا الشأن، أشار لهم الهاتف أن يقدموه هدية لأحكم الناس فى عصرهم. وعندما طاف الصيادون بالكرسى على الحكماء السبعة لاختبار قدراتهم المعرفية، أيقنوا أنه لا أحد منهم يستحق الهدية، الأمر الذى دفعهم للعودة بالكرسى الذهبى لإيداعه فى معبد دلفى. مما يثير فى الأذهان، أن الحكمة من اختصاص الآلهة.

النفس بين سقراط وأفلاطون:

يعتقد شارل فيرنى Ch. Werner أن سقراط استخلص من مفهومه عن النفس كذكاء محض مماثل للذكاء الإلهى، نتيجة خلاصتها أن الوظيفة الرئيسية للنفس هى العلم أى المعرفة العقلية. ومن هنا يستنتج الكاتب من هذه الفكرة عن العلم عند سقراط مؤثرين بالغى الأهمية فى تاريخ الفلسفة[128].

(1) المؤثر الأول يؤكد على أن العلم فطرى فى النفس. وهو معبر عن طبيعة الذكاء النفسى، الكامن فيها منذ البدء دون أن تكون له جذور خارجية. إنه تراث ثقافى وإرث إلهى ورثته النفس إرثاً أشبه بالوراثة البايلوجية،

---

(128) CF. Ch. Werner. Op.Cit., p. 61-62.

واحتفظت به فى كينونتها. لكن هذا الإرث الإلهى أى العلم يتجلى للنفس واضحاً عندما تبدو على طبيعتها. وهذا التطوير لفكرة سقراط عن النفس نجده واضحاً فى «محاورة مينون» Ménon. حيث يعرض لنا أفلاطون ولأول مرة نظريته عن التذكر Réminscence.

ويطرح أفلاطون نظرية التذكر كحل لمشكلة كان قد أثارها فى مجال البحث عن الحقيقة. يقول أفلاطون على لسان سقراط: الإنسان لايستطيع أن يبحث لا عما يعرفه، ولا عما لايعرفه. فهو لن يبحث فيما يعرفه لأنه بكل بساطة يعرفه من قبل. ولن يبحث عما لايعرفه، لأنه لايعرف عما يبحث. من هنا يطرح أفلاطون على لسان سقراط حل هذه الإشكالية بنظرية التذكر فيقول: النفس لاتتعلم، ولكنها تتذكر ما كانت قد نسيته فى حياتها السابقة. هذا التذكر هو ما نسميه نحن البحث والتعلم[129]. وهذا هو صلب نظرية التذكر، القاعدة الأساسية لنظرية المعرفة عند أفلاطون.

هذا يعنى أن العلم موجود فى النفس فى حالة كمون ونقاء Vertualité، وما علينا إلا أن نوقظ هذه المعرفة النائمة. وهذا هو المجهود الذى علمنا إياه سقراط، البحث مع الآخرين عن الحقيقة عن طريق الجدل والحوار، ثم استخلاص العلم من نفوس محاوريه. هذا وقد زعم سقراط أنه بفكرة توليد المعانى يُمارس مهنة التوليد التى كانت والدته تمتهنها. لكنه كما يقول: «لا أقوم كوالدتى بتوليد الأجساد، بل بتوليد النفوس، أى أجعل النفوس تلد الحقائق الحبلى بها»[130]. ولقد أثبت سقراط هذه الفكرة عملياً عندما استجوب

---

(129) Platon : “Ménon” 80. d- 86.c.

(130) Platon : “Théétète” . 149.A - 151.d.

خادم مينون وجعله يجيب على أسئلة فى الرياضيات بالرغم من جهله الكامل بهذا العلم[131] .

بقى أن نقول فى هذا المضمار : إن نظرية التذكر هى فكرة أفلاطونية يبدو أنه قد استوحاها من أفكار الفيثاغوريين الذين كان قد تأثر بهم فى مجال الرياضيات ، وتناسخ الأرواح . أما فكرة وجود العلم فى النفس فى حالة نقاء خام فى انتظار الإنسان ليوقظه من غفوته ، فهى فكرة سقراطية «خالصة» . ومن هنا يمكن القول : إن فكرة سقراط الداعية إلى فطرية العلم فى النفس ، جعلت من هذا الفيلسوف المؤسس الأول للمذهب الفلسفى المثالى فى فترة ما بعد التاريخ . وهو المذهب الداعى إلى استقلالية الروح «العقل» عن الأشياء الخارجية ، وإلى اعتبارها المصدر الرئيسى للفضيلة . هذه النظرية السقراطية قام أفلاطون بتطويرها ، واتخذت من بعده عدة أشكال متباينة عند كل من ديكارت ، ولايبنتز ، وكانت . كما أنها هيمنت على الفلسفة المثالية القديمة والحديثة .

(2) المؤثر الثانى فى العلم - فى اعتقاد سقراط - هو الطابع الكلى . أى أن الموضوع الخفى للعلم هو الكلى Universel . أى ماهية الأشياء وليست الأشياء الجزئية كما هى ممثلة كموضوع للحس . لكن سقراط على مايبدو لم يتناول هذا الجانب إلا من زاوية أخلاقية . فقد كان اهتمامه بالماهيات بعيداً كل البعد عن الجانب الفيزيقى[132] . فقد كرس سقراط جُل جهده لتعريف ماهيات الأشياء من جوانبها الأخلاقية فقدم لنا تعريفات واضحة عن التقوى ، والزندقة ، والعدل ، والظلم ، والشجاعة والجبن .

---

(131) Platon : "Ménaon" . 82.e.-85.d.

(132) CF. Aristote: La Métaphysique. XIII 4. 1078, 6, Cité par Werner Op.Cit., p.65.

إذاً فـالعلم الكامن فى النفس ليس هو علم الطبـيـعـة ، وإنما هو علم الفـضيلة ، علم الخير ، هذا العلـم إذا ما نماه الإنسان حـقق له السعـادة . أما تأمـلات سـقـراط وتأثره فى شـبـابه بفلسـفـة الطبـيـعـة عند أنكسـاچوراس Anaxagoras ، فلم يحتفظ منها سوى بالفكرة القائلة : إن الكون مأمور بذكاء إلهى جعل كل شيء يسير بمقدار . وهذا العلم هو علم إلهى . أما حقل الإنسان فهو علم الإنسان ، أى البحث عما يؤثر فى السلوك البشرى من أجل توجيهه نحو الخير .

لقد كان سقراط مقتنعاً كل الاقتناع بأهمية علم الخير ، لأنه فى اعتقاده أساس الفضيلة . ولما كان الله هو الخير المحض ، كان على الإنسان أن يكرس نفسه وفى حدود قدراته من أجل الوصول إلى مستوى قريب من المعرفة الإلهية . وهذه المعرفة بالطبع ليست معرفة الكون الذى خلقه الله على شاكلته وهى معرفة إلهية محضة ، بل هى معرفة ذاتنا التى هى موضوع يخصنا نحن البشر . ومن هنا جاءت دعوة سقراط القائلة : إن العلم الذى يجب على الإنسان البحث فيه ، هو علم الإنسان حتى يمكن له أن يوجه مسارات نفسه نحو الخير .

هذه القضية ، قضية مركزية الإنسان للبحث العلمى ، هى أحد اتفاقين جمعا سقراط بالسوفسطائيين . فالإنسان عليه أن يهتم بقضيته الأساسية ، أى أن المعرفة البشرية يجب أن يكون موضوعها الإنسان وليس الطبيعة . ومن هنا جاءت المقولة الشهيرة : سقراط هو الذى أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض . أى أحال اهتمام الفلسفة من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان وأخلاقه وهمومه .

ومع ذلك ، فقد اختلف سقراط كما هو معروف مع السوفسطائيين فى

عدم إيمانهم بإمكانية هذه المعرفة كعلم حقيقى. كما عاب عليهم إيمانهم بأن القضايا الإنسانية يمكن لها أن توجه بمهارات حسية بحتة، أكثر مما توجه بعلم محكم صالح لكل الناس وفى كل الظروف. وقد تعجب هذا الحكيم من اهتمام الناس الأعمى، وبحماس منقطع النظير بآلاف من الأشياء الجانبية، كالحظ، والمجد وحسن الصيت وغيرها بينما نراهم يهملون أهم شيء بالنسبة للإنسان وهو العناية بالنفس، والحكمة، والحقيقة. ولم يفطنوا إلى أن هذه القضايا لايمكن أن تترك للمصادفات[133].

هذا وقد اختلف سقراط مع السوفسطائيين فى مسألة أخرى، وهى تعليمهم الفضيلة مقابل أجر. فتساءل كيف يمكن للمرء أن يعلم الفضيلة وهو لايمتلكها. وكأنه يريد أن يقول قولة المحدثين: إن فاقد الشيء لايعطيه. وقد أوقع سقراط السوفسطائيين فى تناقض تام، عندما قابل بين مقولة بروتاجوراس الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً»، وبين إدعائهم معرفة الفضيلة وتعليمها للآخرين بمقابل. إذ كيف يتسنى للسوفسطائى تعليم الآخرين شيئاً لايؤمن بوجوده، وهو الحقيقة الثابتة أو الفضيلة.

لكن سقراط لم يكن مناهضاً للسوفسطائيين فحسب، بل إنه وضع فكرة العلم الحقيقى فى مواجهة وحى الشعراء، وإلهامات رجال الدين، وأفكار الحكام. فالحكام لاعلم لديهم. والشعراء ينطقون بقدرات طبيعية وإلهامات شعرية، بينما يذكر الأنبياء ورجال الدين الكثير من الحكم الصائبة. لكنهم لاعلم لديهم بما يقولون[134].

---

(133) CF. Platon : "Apologie". 29.d.

(134) Ibid., 22.d.

من هنا يتضح لنا كيف أن سقراط قد أكمل بفكرته عن علم الخير مذهب الأورفيين والفيثاغوريين. فقد أرشد أصحاب هذين المذهبين الدينيين الإنسان إلى ضرورة إعتاق نفسه من قيود الجسد. وفتح طريق جديد أمامها نحو الخلاص بواسطة التطهير. فقد أعلن سقراط أن التطهير الحقيقى يقوم على تجريد النفس من الأفكار الحسية كافة. وإعادتها إلى حالتها الأصلية حتى ينبع منها علم الحق وعلم الخير. فالعلم: الذى يريد سقراط إحلاله فى نفوس المؤمنين، هو تماماً ما يتكشف للأولياء Inties عند كشف الرؤى Les Mystéres.

طبيعة النفس عند أفلاطون:

من أهم صفات النفس عند أفلاطون كونها جزءاً من طبيعة النفس الكونية. ولم يعتقد أفلاطون على الإطلاق أنها قد نتجت من العدم، أو أنها ذات أصول عدمية. فهى بالنسبة له خالدة وأبدية Immortelle et étermelle. والنفس البشرية تكتسب خلودها من النفس الإلهية فهى تعيش فى الأصل حياة الخلود بجانب الآلهة، تتأمل فيها وتكتسب المعرفة وراحة البال من هذا التأمل. أما إذا غفلت عن تأملها فى الألوهية، فهى تغفل عن نفسها فتنأى عن الحضيرة المقدسة فتسقط فى عالم الحس، لتسجن فى الجسد. ولن تتمكن من العودة إلى تلك الحضيرة من جديد إلا بالعمل الصالح وارتداء الفضيلة. والفضيلة عند أفلاطون تعنى ترقى النفس أو العقل أو الروح عن عالم الحس بالتأمل العقلى الخالص، أى بكمال المعرفة.

ومن هنا يتضح لنا كيف أن قضية التذكر فى نظرية المعرفة الأفلاطوية لاعلاقة لها جذرياً بفكرة تناسخ الأرواح Reincarnation. لأن هذه الحالة

الأخيرة تعنى عودة الروح إلى الأرض عقاباً لها لتسجن فى جسد حيوان وليس فى جسد إنسان. بينما قضية التذكر فى مجال المعرفة، تعنى تذكر النفس لما اكتسبته من معارف خلال تأملها فى عالم المثل قبل أن تهبط إلى الأرض لأول مرة لتسجن عقاباً لها فى جسد إنسان. وقد قال أفلاطون: العلم تذكر والجهل نسيان انطلاقاً من هذه الرؤية.

ويقول أفلاطون فى محاورة طيماوس: إن النفس من صنع الله، وهى مشتقة من نفس العالم التى أودعها الله فيه «فعندما صنع الله العالم، وأنتج الكائنات الإلهية، أوعزلها أن تشكل الحيوانات الفانية. وهنا قامت الكائنات الإلهية - بعد حصولها - على المبدأ الخالد للنفس بصنع بدن فان، غلفت به النفس. فجعلت بذلك من البدن عربة تعارف الناس على تسميتها الجسد. ثم قامت الكائنات الإلهية ببناء نوع آخر من النفوس فى الجسد ذاته، وهى النفس الفانية التى تتضمن فى ذاتها الأهواء المريعة القدرة، والتى أولها اللذة وهى أنجح سبيل لاجتذاب الألم، والآلام التى تحيل الخيرات إلى فلول منهزمة..»[135].

لكن طبيعة النفس كما يقدمها أفلاطون فى «محاورة فيدون»، هى طبيعة بسيطة. وهذه البساطة تشكل أحد دلائل خلودها. وعندما نقول: إن النفس بسيطة فهذا يعنى أن الانفعالات (الحب والرغبة والمخاوف)، التى كثيراً ما تعكفر صفو حاويها وتأملاته جعلها أفلاطون من اختصاص الجسد.

أما فى محاورات: «الجمهورية»، و«فيدروس»، و«طيماوس» فيقدم أفلاطون النفس على أنها منقسمة إلى ثلاثة أجزاء. جزء عاقل وموطنه

---

(135) Platon : "Pimée" . 69.A - 70.1.

الرأس . وجزء غير عاقل وموطنه القلب . ثم جزء شهوانى وموطنة البطن وما تحتها . ويقول أفلاطون فى هذا الشأن فى «محاورة طيماوس» : لما كانت النفس العاقلة فى الرأس ، فقد أودع الله النفس الثانية فى الصدر ووضع بينهما مسافة الرقبة . ولما كان جزء من النفس فانيا وهو النفس الشهوانية والجزء الآخر خالداً وهو النفس الفاضلة ، فقد وضع هذا الأخير فى القلب ، وهو الجزء العلوى بالقرب من الرأس بين الحجاب الحاجز والرقبة حتى يتمكن من الاستماع إلى نداء العقل . وإخضاع الشهوات المتمردة لسيطرته .

وقد يتساءل المرء فيما إذا كان تصور النفس منقسمة يصبح عائقاً أمام خلودها . أم أن الجزء العاقل وحده من النفس هو القابل للخلود . ومع ذلك ، فهذا الزعم لايدعمه أى رأى صريح فى فلسفة أفلاطون . إذ أن حديث أفلاطون عن ترقى النفس البشرية إلى مراتب الآلهة بسبب نقائها من المحسوس ، وبسبب تأملها العقلى المحض فى بواطن الأشياء وتعقلها للوجود ، لم يشر فيه إلى أن هذا الإسراء خاص بجانب واحد من الجوانب الثلاثة للنفس .

هذا الإشكال قد ينتهى إذا اعتبرنا حديث أفلاطون عن أجزاء النفس حديثاً عن خصائص وليس عن أجزاء انقسامية . ولابد أن أفلاطون يعنى أن للنفس ثلاثة جوانب متكاملة مع بعضها بعضاً بحيث يكون لكل منها نشاطه الخاص به فى الظروف الملائمة له فى الحياة الدنيا . أما قصة إسراء النفس نحو عالم الآلهة ، عالم الخلود ، فهو لا يتأتى على مايبدو للنفس البشرية إلا إذا توافرت فيها شروط هذه العملية ، أى خضوع الجانب غير العاقل والشهوانى لإمرة الجانب العاقل . وهنا فقط يفتح باب الإسراء إلى مراتب الآلهة . أما على عكس ذلك فليس للنفس قدرة - بسبب تحملها بأثقال الذنوب ، وخضوعها لعالم الحس - على الطيران إلى تلك المراتب السامية .

وأوضح مثال على أن إسراء النفس يتم بجوانبها الثلاثة ولايكون إلا إذا خضع كل من الجانب غير العاقل (الغضبى)، والجانب الشهوى لسلطة الجانب العاقل فى النفس - هو تشبيه النفس بالطائر الذى كلما علا على المحسوس (أى المعرفة الحسية)، كلما قوى ريش جناحيه، فأصبح قادراً على الطيران إلى ملكوت السماوات. وكلما تدنس بالمحسوس، كلما خف ريشه فعجز عن مواصلة الصعود فعاد من جديد ليجعل من عالم الحس موطناً لأقدامه(136).

وصفوة القول فى هذا الشأن: إن الخلود فى عالم الآلهة لايكون إلا للنفوس التى خضعت جوانبها الحسية للجانب العقلى، وتحولت إلى نفس عاقلة بتمامها وكما لها. فهذه النفوس تنعم بإسراء لحياة الخلود فى عالم المثل، عالم الآلهة، وهو إسراء بدون معراج إذا جاز القول. أما النفوس التى لم تتمكن من هذه الدرجة من الكمال، فإسراؤها - وإن تم - فهو إسراء غير متكامل لأن درجة نقائها لايمكنها من مواصلة الصعود. فتثقلها ذنوبها بسبب معاشرتها لعالم الرذيلة عالم الحس فتجبرها على قطع مسيرة الإسراء والعودة بها إلى الشقاء. هذا ويشرح لنا أفلاطون فى «محاورة فيدون» وعلى عادته فى تقسيم الأشياء ثلاثاً، كيف أن للنفس بعد الموت ثلاث درجات:

(1) النفس التى تمكن من الصعود والوصول إلى عالم المثل عالم الآلهة عالم الجنة بفضل تطهرها من ذنوب المحسوس. هذه النفس يقول عنها أفلاطون: «إن تلك الروح فى خفائها تنتقل إلى العالم الخفى - إلى الإلهى والخالد، والعاقل ؛ فإذا ما بلغته، رفلت فى نعيم، وتخلصت من أوزار الناس، وحمقهم، ومن مخاوفهم وعواطفهم الحوشية، ومن

---

(136) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون. دار المعارف بمصر. ص 100.

النقائص البشرية جميعاً، ورافقت الآلهة إلى الأبد، كما يروى عن العالمين بالسر»[137] .

(2) النفس التى لم تتمكن من الإسراء الكامل مكنتها قدرتها على الطيران من إنجاز عملية المعراج بأمان حتى استقر بها الحال على سطح الأرض . فهى تمثل عودة النفس إلى الحياة التى نعيشها قبل الموت . ولما كانت هذه النفس قد فقدت جسدها الذى كان قد بلى ، كان عليها أن تسكن جسداً آخر أقل شأنا مما فقدته . لذا نجدها تحوم حول المقابر . هذه النفوس هى التى أصابها الدنس . وهى كما يقول أفلاطون عنها على لسان سقراط : «لابد أن تكون هاتيك أرواح الفجار لا أرواح الأبرار، هؤلاء الفجار الذين كتب عليهم أن يظلوا فى مثل تلك المواضع جزاءً وفاقاً بما اقترفوه فى الحياة الدنيا من إثم . فلاينقطع تجوابهم، حتى تشبع الرغبة التى تملأهم، ثم يسجنون فى بدن آخر، وقد يظن أن تلازمهم نفس الطبائع التى كانت لهم فى حياتهم الأولى»[138] . ويشرح لنا أفلاطون فى هذه المحاورة (فيدون)، كيفية معاقبة تلك النفوس الفاجرة فيصنفها هى الأخرى إلى ثلاث وفقاً لطبائعها قبل الموت . ويولجها فى أجساد حيوانات تتناسب مع تلك الطبائع من خلال ما عرف بتناسخ الأرواح . ومن هذا التصنيف نجد تناسخ أرواح الأشرار وفقاً لطبائعهم وأمزجتهم على النحو الآتى :-

---

(137) أفلاطون : «محاورة فيدون». ترجمة د. زكى نجيب محمود. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة . 1966م. صفحة 153 .

(138) المرجع ذاته . صفحة 154 .

* «من اندفعوا وراء الشره والفجور والسكر، ولم تدر فى خلدهم فكرة اجتنابها، سينقلبون حميراً وما إليها من صنوف الحيوان».

* «هؤلاء الذين اختاروا جانب الظلم، والاستبداد والعنف، سينقلبون ذئاباً أو صقوراً أو حدأ».

* أما أولئك الذين اتسمو بالاعتدال فى الفضائل والتعامل مع الآخرين بشيء من المعايشة الاجتماعية، فإنهم قد يتحولون إلى كائنات حية ذات طبيعة رقيقة تشبه طبيعتهم. كطبيعة النمل والنحل، وقد يعودون ثانية إلى صور البشر، وقد يخرج منهم أناس ذوو عدل واعتدال.

خلود النفس:

يؤكد لنا أفلاطون فى «محاورة فيدون» أن النفس خالدة ولاتفنى مع فناء الجسد كما يظن البعض. هذا ويبنى دليله على خلودها على لسان سقراط عندما أجاب عن استفسار سيبياس القائل: كيف نثبت للزاعمين بفناء الروح، أنها خالدة ولاتتناثر فى الهواء كالدخان بعد انحلال الجسد ؟

يقول سقراط: يؤكد المذهب القديم[139] أن الأرواح لاتفنى مع الجسد. وإنما تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر. ثم تعود لتولد من جديد من الميت. ولكى نقف على صدق هذه الفضيلة دعنا نناقش ولادة الضد من ضده فى كل الكائنات، وليس فى الإنسان وحده. ويقول سقراط أيضاً: إن كل الأشياء التى لها أضداد تتوالد من أضدادها. وكل ما فى الوجود قائم على

(139) لابد أن سقراط يعنى مذهب «النحلة الأورفية» الذى سبق لنا الحديث عنه.

فكرة الأضداد. فهناك الخير والشر، والعدل والظلم، والكبر والصغر. وكل شيء يكبر لابد أنه كان صغيراً. وكل شيء صغير لابد أنه كان كبيراً، كما أن الأضعف يتولد عن الأقوى، والأسرع من الأبطأ، والحسن من السيء وهلم جراً.

فلو سلمنا بهذه الحقيقة، لابد أن يكون فى الطبيعة تولد من الموت مضاد لعملية التولد من الحياة. وهذه العملية لابد أن تكون عملية عودة الحياة. وهذه هى بعينها: «ولادة الميت فى عالم الأحياء». فكما يخرج الحى من الميت، يخرج الميت من الحى سواء بسواء. وهذه الحقيقة تعنى شيئاً آخر عند أفلاطون وهو أن لأرواح الموتى وجوداً فى مكان ما ستعود منه مرة أخرى. وهذا هو دليل عودة الروح، والحياة. ويضيف أفلاطون على لسان سقراط موضحاً هذا الدليل، دليل الأضداد بقوله: هذه النتيجة تعنى أنه يقبل القول: إن الطبيعة عرجاء، وأن التولد يسير فى خط مستقيم. أى أن الموت لايلد إلا الموت، ومن الحياة لايولد إلا الحياة. فلو كان الأمر كذلك لما كان فى الطبيعة دورة، أو تعويض ولأصبحت الحياة تكراراً مقيتاً لنفس الشيء. هذا بجانب أنه لو جاز القول: إن الموت لاينتج إلا الموت، فإن كل شيء فى الحياة آيل إلى الفناء، ولما بقى شيء حياً، لأن كل شيء فى النهاية يبتلعه الموت[140].

وفى معرض الحديث عن خلود النفس، يسوق أفلاطون فى نفس المحاورة ما يطلق عليه اسم دليل التذكر. فيدور الحديث مرة أخرى بين سقراط وسيبياس وسيمياس للانتقال من نتيجة الدليل الأول - وهى أن الأنفس خالدة فى عالم الأموات وتعود إلى حياة الدنيا فى أجساد أخرى - إلى فكرة التذكر

(140) Phédon: 70. b - 71.d.

ليس بالضرورة أن يكون الأمر كذلك. فلماذا لا تكون الحياة هى التى تبتلع كل شيء، فتبقى الحياة ديمومة بدون نهاية. إن استثمار فكرة الموت لصالح الدليل لا تخلو من الضعف. وهى أضعف من افتراض أن الحياة قائمة على التضاد.

التى تقوم على أساس منطقى مفاده أن ما يتذكره الإنسان، لابد أن يكون قد علمه من قبل، والتى يقول عنها سيبياس إنها مستحيلة لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها فى الأجساد البشرية كانت كائنة فى مكان ما. ويستنبط سيبياس من هذه المقولة دليلاً آخر يؤيد فكرة خلود النفس[141].

ويستعرض سيبياس تحت رعاية سقراط البراهين التى يمكن أن تساق لدعم مذهب التذكر، فيعددها على النحو الآتى:

* أول هذه البراهين قائم على فكرة الأسئلة. فعندما نوجه سؤالاً صحيحاً لإنسان ما، لابد لنا من أن نحصل منه وبدون عناء، على إجابة صحيحة. وهذا دليل على أن هذا الإنسان يعرف من قبل هذه الإجابة، وله منطق صحيح.

* ثانى هذه البراهين هو ما يمكن أن يطلق عليه المعرفة بالشبيه. أو كما يقول المثل: «إن الشبيه بالشبيه يُذكر. فلو رأى أحدنا «سيبياس» المرافق دائماً «لسمياس»، لتذكر هذا الأخير من نفسه. وهذا يعنى أن التذكر قد ينبعث من أشباه الشيء أو مما يتباين معه. ويستنتج أيضاً من هذا البرهان أن التذكر الذى يصلنا من شبيه الشيء، لايعطينا صورة مطابقة للشيء المتذكر. والدليل على ذلك يكمن فى المثال التالى: لو نظرنا إلى قطعتين من الخشب أو من الحجر متساويتين لحكمنا على التساوى والاختلاف بينهما بتصورنا لمثال التساوى المجرد. لكن التساوى بين هذين الشيئين لايمكن أن يصل إلى مطلق التساوى. ومن هنا نستطيع القول: إن صورة التذكر للشيء

---

(141) Ibid., p. 73. 6.

الدور المنطقى أو المصادرة عن المطلوب، تبدو واضحة فى هذا الدليل. (الروح خالدة لأنها تتذكر الأشياء التى تعلمتها من قبل. وهى تتذكر الأشياء التى تعلمتها من قبل لأنها خالدة).

لاتتطابق تماماً مع الأصل المتذكر. هذا بجانب أننا قبل أن نعرف الأشياء الحسية للمتساويات، نحن لدينا معيار مطلق للتساوى غير حسى نحتكم به للمقارنة بين الأشياء. هذا المعيار كامن فينا، إنه مثال الشيء وسابق على المعرفة الحسية.

إن معرفتنا لمثال التساوى، يعنى أن لدينا معرفة أيضاً لمثل أخرى سابقة عن التجربة كمثال الجمال، والعدل، والقداسة وغيرها. وقد بقيت هذه المثل معنا، وستبقى لأن العلم هو كسب المعرفة وحفظها لانسيانها. ومع ذلك، فبالتذكر عن طريق الأشياء الحسية يعيد الإنسان ما كان قد نسيه من معرفة ولدت معه. ومن هنا نستطيع القول: إن المعرفة تذكر والجهل نسيان. وطالما أن نفوسنا قد اكتسبت المعرفة قبل أن نولد، أى قبل أن تحل فى أجسادنا، فهذا يعنى أنها كانت موجودة من قبل وتعلمت ما نتذكره من معارف. وهذا لعمرى دليل واضح على خلود النفس.

ولما كان هذا البرهان مقنعاً على وجود النفس قبل ميلاد الإنسان، إلا أنه لايقنعنا على بقائها بعد الموت. فماذا يمنع لو قلنا إن النفس تبلى ببلاء الجسد؟ هنا ينتقل الحوار للبرهنة على الجزء الثانى من دليل خلود النفس القائم على التذكر. حيث يتدخل سقراط ليذكر الحاضرين، بفكرة كانوا قد آمنوا بصدقها من قبل. وهى فكرة المتضادات. فالحياة لا تكون ولادتها إلا من الموت أو الاحتضار. فعند الاحتضار يخمد الجسد وتولد الروح، أى تصعد. فهى بذلك كما لو كانت قد وُلدت من جديد من الاحتضار[142].

نظرية التذكر هذه Theérie de la Réminscence يطرحها أفلاطون في «محاورة مينون» أيضاً بشكل رئيسي. ففي هذه المحاورة يقتبس مينون

---

(142) Phédo : 74.c-78. A.

الاعتراض الشهير عند السوفسطائيين والداعي إلي نكران إمكانية المعرفة والعلم. لكن سقراط يلجأ - بغية دحض ذلك الاعتراض- إلي فكرة خلود النفس كما جاءت في عقيدة النحلة الاورفية وعقائد الفيثاغوريين . فقد عرفت النفس في حياتها السابقة ، ورأت كل شيء في هذا العالم والعالم الآخر . الأمر الذي لايمنعها من تذكر الأشياء التي نطلق عليها تعلم ،فما علي النفس إلا آن تبحث ، وأن تجتهد . وما البحث والتعلم سوي تذكر الأشياء التي كانت قد عرفتها في حياتها السابقة .

ولكي يبرهن سقراط علي صدق هذه النظرية عملياً، طلب من مينون أن يستدعي خادمه الذي كان يجهل تماماً أي معرفة بالهندسة . ثم رسم أمامه شكلاً هندسياً علي هيئة مربع . وطرح علي الخادم أسئلة هندسية خاصة بذلك المربع . متعلقة بأضلاعه ، ومساحته ، ومضاعفه . وذلك من أجل إثبات أن ذلك الخادم يعرف من قبل حقائق الهندسة والعلوم الأخري، لأنه يحمل في ذاته أفكاراً حقيقية يمكن له أن يتذكرها إذا ما استدرج بالأسئلة . وقد كان لسقراط ما أراد . فقد أجاب الخادم بدقة علي الأسئلة المطروحة ، فأثبت بذلك نظرية التذكر، التى تقول : «إن كل من يجهل شيئاً ما أياً كان ذلك الشيء، لابد آن تكون لديه أفكار حقيقية عن ذلك الشيء الذى يجهله»[143] .

والدليل الآخر على خلود النفس، ينطلق من فكرة البسيط والمركب . فالشيء المركب بطبيعته يمكن له أن يتحلل كما أمكن له أن تركب من قبل. لكن الشيء البسيط الذى ليس له أجزاء لايمكن له أن يتحلل إلى شيء أبسط منه . وهنا قد يعترض معترض قائلاً: إن الاستمرارية فى الوجود تكون فى المركب لأنه يتحلل ويتركب بصورة مستمرة. أما البسيط فلا استمرارية له فى الوجود .

(143) CF. Ménon : 82. e - 85.d.

لكن سقراط يذكرنا بحوار سابق خاص بفكرة الجوهر والمثل. ويقول: هل يتعرض المثال أو الجوهر للتغير أم أنه ثابت على مر الزمن؟ ثم يجيب على نفسه من باب التذكر بالموضوع - لاشك أن المثل من سمتها الثبات، والخلود لأنها جواهر بسيطة. فمثال الجمال ثابت. لكن تعدد الجميل أيا كان بشراً أم لباساً أم خيولاً أم أى شيء أخر فهى خاضعة للتغير مع نفسها، ومع بعضها بعضاً. وهذا التغير يمكن لنا معرفته بالحواس رؤية ولمساً. لكن الأشياء الثابتة غير قابلة للمعرفة بهذه الحواس، ولاتدرك إلا بملكة العقل.

إذاً هناك ضربان من الوجود، وجود متغير يدرك بالحواس، وآخر ثابت لايدرك إلا بالعقل. والجسد ينتهى للوجود الأول، أما النفس فتنتمى للوجود الثاني. ولهذا فالنفس معايشة لعالم البقاء، والأبدية، والثبات، والخلود. وهى بذلك خالدة وغير فانية. فهى الآمر للجسد عند الالتحام به، والآمر أقرب للألوهية. أما المأمور فهو أقرب للفناء وهو الجسد[144].

يعرض أفلاطون فى «الجمهورية» أدلة أخرى على خلود النفس والتى منها فكرة تباين النفس عن البدن. يقول فى هذا الشأن: إن للجسد أمراضاً خاصة به، تنهكه فتؤدى به إلى الفناء، وهى الأمراض الفسيولوجية. أما النفس فلها أمراضها الخاصة بها، التى تفسدها وتنهكها. ومن هذه الأمراض على سبيل المثال: الظلم، والجبن، والإفراط، والخبث وغيرها من الرذائل. ويعتقد أفلاطون أن هذه الأمراض تفسد النفس لكنها لاتؤدى بها فى النهاية إلى الفناء، كما هو الحال بالنسبة للأمراض الفسيولوجية الخاصة بالبدن. ويستنتج أفلاطون - الذى يتحدث على لسان سقراط - أنه طالما الأمر كذلك،

---

(144) Ibid., 80 . a .

فمن باب أولى الاعتقاد أن أمراض الجسد لاتؤدى إلى فناء النفس كما تفعل بالجسد. إذاً فالجسد يفنى والنفس خالدة.

ويطرح أفلاطون دليلاً آخر يستند على فكرة التقمص La Métempsychose أى فكرة ثبوت العدد، وتباين الأنفس. وهو مصاغ على النحو الآتي: بما أن النفس لاتفنى بأى مرض من الأمراض الجسدية أو النفسية، فهى باقية إلى الأبد. ويستنتج من ذلك أن الأنفس الخالدة هى ذات الأنفس التى يجب أن تبقى إلى الأبد. وبما أنه لايفنى أى منها، فعددها يبقى على حاله دون زيادة أو نقصان. وينتج عن ذلك، أن تكون فى حالة أبدية بين الصعود والهبوط. والسر فى هذا الخلود عند أفلاطون، هو أن النفس عنصر بسيط، وأن الفناء لايلحق إلا المركب الذى يتضمن عناصر مختلفة قابلة للانحلال، وهو شأن الجسد[145]. ومع ذلك يعتقد أفلاطون أن النفس ليست آية فى الكمال طالما أنها مرتبطة بالجسد. إذ أن نقاءها، لايتم إلا بخلاصها من براثنه، وسموها فوق عالم الحس فى عالم الألوهية[146]. ويعتقد أفلاطون أنه إذا ما أراد المرء أن يعرف حقيقة النفس، فما عليه إلا أن يتأمل فيها بانتباه بعيداً عن الجسد، وبعيون العقل، ومن حيث هى روح خالص. هنا فقط، يمكن للمرء أن يستكشف معانيها، وجمالها اللانهائي.

---

(145) يتردد أفلاطون في قضية بساطة النفس. ففي «محاورة فيدون» يتحدث عنها على أنها بسيطة وغير مركبة، بينما يتحدث عنها في «محاورة طيماوس» على أنها مركبة. فيشير إلى أن الآلهة ذاتها تكتسى أجساداً كوكبية ذات طابع من الدقة بحيث لاتماس له بالأنفس الجوانيه. كما يري أفلاطون في هذه المحاورة أن البساطة من اختصاص الماهيات والمثل، وخاصة فكرة الخير منها، التي تسيطر علي كافة المثل وتمثل بالنسبة لها «شمس عالم البصيرة» Intelligence، ومن المعروف أن أفلاطون يمزج بين فكرة الخير في ذاته وفكرة الله. إذ لم يبق لفكرة الخير في ذاته سوي خطوة واحدة تمكنها من أن تكون هي الله ذاته.

(146) La République: 611-C-612. b.

عودة الروح:

يصور أفلاطون قصة النفس البشرية منذ صعودها بعد الموت حتى هبوطها إلى الأرض من جديد فى مشاهد مثيرة للرعب والدهشة . إنها مشاهد أشبه بيوم القيامة كما يتخيلها المؤمنون برسالات السماء . إنها قصة يوم الحساب ، بما تحتويه من إجراءات ، وتحقيقات ونهايات مؤلمة أو سعيدة . فالعقاب والثواب هو نهاية هذا اليوم المرير لأصحاب الشر ، السعيد لأصحاب الخير .

ومن الملاحظ أن الذنوب لدى أفلاطون لاتنصب على ارتكاب المعاصى ضد الآلهة والبشر فقط ، بل إن حياة الإنسان المغمورة بملذات الدنيا فى عالم الحس ، والابتعاد عن استخدام ملكة العقل ، وإهمال العنصر الإلهى الذى آودعه الله فينا ، كل ذلك من الفواحش التى يحاسب عنها الإنسان بعد الموت شر حساب .

هذا ويعرض لنا أفلاطون فى الجزء الثانى من «محاورة الجمهورية» أسطورة الجندى البطل «إر» Er ابن أرمينوس من مقاطعة بامفيلي[147] . Pamphylie . وهذا الجندى الشجاع كان قد سقط قتيلاً فى إحدى المعارك دفاعاً عن الوطن بعد عشرة أيام ، ونقلت الجثث التى كانت قد تحللت للدفن ولكن جثة «إر» وجدت سليمة لم يطرأ عليها فساد فنقلت لأهله حتى يتم تكفينها ودفنها . وفى اليوم الثانى عشر ، وبينما كانت الجثة ممددة على مصطبة من الخشب إذ بالروح تعود إليها فتبعث فيها الحياة من جديد .

---

(147) اسطورة «ابن البمفيلي» ليست من خيال أفلاطون ، وإنما هي مستعارة من المبادئ الرئيسية لعقيدة الأورفيين ، والفيثاغوريين ، لكن أفلاطون يقوم كعادته بتطويعها لخدمة أفكاره ومستهدفاته الفلسفية .

عندما عاد «إر» إلى وعيه من جديد، قص على الناس ما رآه فى عالم السماء قائلاً: بمجرد أن خرجت الروح من الجسد صعدت مع أرواح أخرى حتى وصلن إلى موقع إلهي. هناك حيث يمكن للمرء أن يرى طريقين متوازيين فى اتجاه الأرض، وآخرين فى مقابلهما يتجهان إلى السماء. هناك فى مفترق نلك الطرق الصاعدة والهابطة يجلس القضاة الذين يصدرون حكمهم بعد التداول، ثم يأمرون المثابين بالاتجاه نحو طريق اليمين الذى يصعد للسماء بعد تمييزهم بكتابة على صدورهم تحمل ما صدر فى حقهم من أحكام. أما المذنبون فيؤمرون باتخاذ طريق اليسار الهابط نحو الأرض، وهم يحملون على ظهورهم كتابات توضح جميع ما اقترفوه من ذنوب.

آما بالنسبة لروح «إر» Er الجندى الشهيد فعندما جاء دورها للحساب أخبرها القضاة أنها لم تكن هناك من المحاسبين، وإنما اختيرت ليكون صاحبها رسولاً للبشر على الأرض. يروى لهم ما شاهده فى حياة الآخرة. وهنا طلبوا منها الاستماع والمراقبة لكل ما يجرى فى ذلك المكان، لنقله بأمانة إلى الأحياء سكان الأرض.

هنا شاهد «إر» النفوس التى تمضى بعد محاسبتها نحو الطريق الأيمن ونحو الطريق الأيسر، طريق الجنة وطريق الأرض. كما شاهد نفوساً أخرى تتزاحم فى طريقين آخريين، أحدهما إلى اليمين قادم من أعماق الأرض، وهو درب مليئ بالقذارة والأتربة المتصاعدة من هنا وهناك. أما الطريق الثانى فهو هابط من السماء تسلكه نفوس بريئة مكللة بالثواب. هذا ويروى لنا «إر» كيف كانت هذه النفوس تصل بأعداد متزايدة وبدون انقطاع، وقد بدت على وجوهها علامات الإنهاك من طول السفر. لكنها لاتلبث أن تصل إلى برار خضراء تبعث فيها البهجة والهناء. فتعسكر فى جماعات كما لو كانت فى

أعياد بهيجة. هنا تتبادل سلامة الوصول، وتستعلم من بعضها بعضاً عن مشاق السفر، وعناء الرحيل. فتروى كل منها قصتها حسب الموطن الذى قدمت منه. من السماء أو من أسفل الأرض. كما يستمع البعض لأنين البعض الآخر مرفقاً بالدموع. ولذكرياته المؤلمة من جراء ما عاناه من آلام من كل الأصناف. أو ما رأه فى الآخرين عبر رحلته فى باطن الأرض. تلك الرحلة التى استغرقت ألف عام.

أما الأنفس التى نزلت من السماء، فقد كانت تتحدث عن المتع التى عاشتها، والمشاهد الرائعة التى شاهدتها. وعن كثير من الأشياء الممتعة التى نعمت بها. لكن هذا المقام لم يطل للقادمين من هنا وهناك، حيث ينتهى هذا التجمهر - كما يقول «إر» على النحو الآتى: -

* النفوس التى ارتكبت فواحش فى حق الآخرين، تعاقب عن كل خطيئة عقاباً مضاعفاً عشر مرات. على أن يدوم معها كل عقاب مائة سنة، أى بما يعادل عمر الإنسان على الأرض. فعلى سبيل المثال، كل من كانوا سبباً فى مقتل أعداد من البشر، سواء بسبب خيانتهم لأوطانهم، أو جيوشهم، أو كانوا سبباً فى وقوعهم فى الأسر، أو تعاونوا مع المفسدين والأشرار، كل أولئك استحق كل منهم عذاباً مضاعفاً عشر مرات عن كل جريمة اقترفها.

* أما النفوس التى دأبت على فعل الخير. والتى دافعت عن الحق ولبست ثوب التقوي، فإنها ستنال ثوابها بنفس المعيار، وبنفس القدر.

* أما الأطفال الذين وافتهم المنية منذ طفولتهم المبكرة، والذين لم يعيشوا هذه الدنيا إلا أياماً قلائل. بحيث لم تلحقهم الخطايا فيكون موطنهم مع الأخيار والقديسين.

* الحكام قساة القلوب، الاستبداديون موقعهم فى الجحيم فى باطن الأرض. إنهم يبقون مع «أردي» Ardiée الذى استبد فى حكمه بمدينة بامفيلى Pamphylie منذ ألف عام قبل عصر «إر». وهو الذى قتل أباه المُسن، وأخاه الأكبر، واقترف العديد من الفواحش فى حق الآخرين. هؤلاء المستبدون الذين فطروا على ارتكاب الذنوب، لم يسلكوا أى طريق. لأن مأواهم مباشرة الجحيم وبئس المصير. إنهم يساقون مع أمثالهم من الوحوش مقيدة أيديهم وأرجلهم بحبال شائكة، ثم تسلخ جلودهم وهم معلقون من أرجلهم. ثم يلقى بهم فى الجحيم Le Tortare. وفى ذاك المكان يقاسون أشد العذاب.

* أما أولئك الذين لازالوا يقيمون فى البراري، فإنهم يقضون سبعة أيام فى ذلك المنتجع. ثم يغادرونه فى اليوم الثامن، ليصلوا بعد أربعة أيام من السفر إلى مكان آخر، يشعر فيه كل منهم أنه قد اخترق شعاعاً من الضوء أشبه بقوس قزح، بل أكثر منه بريقاً ونقاءً. وبعد يوم آخر من الرحيل، يجد الجميع أنهم قد وصلوا إلى بؤرة ذلك الضوء. وهنا يرون بأم أعينهم الأطراف القصوى للسماء، لأن ذلك النور هو رباط السماء. . . وفى هذه الأطراف القصوى يتعلق محور الضرورة Le Fuseau de la Nécessité، الذى يُدير كل الأفلاك. ساقه ومزلاجه من الفولاذ، أما ثقله فخليط من الفولاذ ومعادن أخري.

أما طبيعة هذا الثقل Peson، فهى تماثل فى الشكل ما نعرفه فى حياتنا الدنيا. ومع ذلك فهو كما يصفه «إر»، ميزان مقعر يتطابق معه من الداخل ميزان آخر شبيه له، لكنه أصغر منه، وعلى طريقة العلب المتداخلة بعضها فى بعض. وبهذا الشكل نجد ثالثاً ورابعاً، وأربعة أصناف أخرى منه. حتى نجد ثمانية موازين متداخلة كل منها فى الآخر حتى تظهر للعيان فى كبد السماء

نهاياتها الدائرية[148]. مشكلة السطح الممتد لثقل واحد حول الساق الذى يمر من وسط الثقل الثامن. هذا والنهاية الدائرية للثقل الأول، والثقل الخارجى فهى أكثر اتساعاً. ثم تأتى على هذا المنوال فى المقام الثانى النهاية الدائرية للثقل السادس. وفى المقام الثالث النهاية الدائرية للثقل الرابع، وفى المقام الرابع النهاية الدائرية للثقل الثامن، وفى المقام الخامس النهاية الدائرية للثقل السابع، وفى المقام السادس النهاية الدائرية للثقل الخامس، وفى المقام السابع النهاية الدائرية للثقل الثالث ثم فى المقام الثامن النهاية الدائرية للثقل الثاني[149].

من الجدير بالذكر أن الدائرة الأولى فى هذا النظام - وهى الدائرة الأوسع - هى دائرة مزينة، والدائرة السابعة تسطع بأكثر بريق وحيوية. أما الدائرة الثامنة فهى تكتسب لونها من النور الذى تشتقه من الدائرة السابعة وهلم جرا.

---

(148) النهايات الدائرية للموازين السبعة أو بالأحري المحيطات الخارجية لهذه النهايات، ترمز لدائرة النجوم الثابتة، وأفلاك الكواكب السبعة، مصنفة انطلاقاً من هذه الدائرة (من اليسار إلي اليمين) وفقاً للترتيب الآتي:

Saturn. Jupitre. Mercure

Vénus, Soleil. Lune.

(149) يبدو أن السعة الفاصلة بين النهايات الدائرية، تمثل المسافات التي تفصل بين المحيطات المشتركة المركز التي تحويها الكواكب السبعة. وإذا ما قبل المرء هذا الافتراض وفقاً للكوسمولوجيا الأفلاطونية، فإن أكبر مسافة ستكون تلك التي تفصل بين كوكب Saturne عند دائرة الكواكب الثابتة ثم تأتي بالتوالي وبنظام التناقص الحجمي المسافات التالية (من اليسار إلي اليمين):

Soleil . Lune. Mercure- Vénus. Mars-Mercure Luneterre.
Vénus-Soleil . Jupitre - Mars. Saturne.

(الملاحظ هنا أن الأرض ينظر لها علي أنها مركز بمنظومة الكواكب)، عن ملاحظة روبيرباكو R. Baccau، مترجم الطبعة الفرنسية.

بعد آن عرض لنا أفلاطون رؤيته الكونية (الكوسمولوجية) التى يبدو أنه قد اشتق معظم معطياتها من علماء الفلك فى عصره. وبعد أن صور لنا ملكوت السماوات حيث تتم عملية العقاب والثواب، يصف لنا كيفية الإجراءات النهائية ليوم القيامة، فيقول: . . . . هذا وبحضور كافة الآلهة، يصل ركب الآنفس القادمة من البراري. وهنا تمثل هذه الأنفس أمام «لاشيسس» Lachésis إلهة القدر. حينئذ يقوم كاهن الأسرار بتنظيمهم فى مواقع بحيث يكونون خاشعين فيها أمام تلك الإلهة. ثم يصعد الكاهن فى مكان مرتفع ويقرأ البيان الآتى: بيان العذراء «لاشيسس»، سيدة الضرورة: النفوس القصيرة الأعمار [أى المرتبطة بحياة الدنيا] عليها الذهاب لتبدأ حياة جديدة، وتولد من جديد وفقاً لظروف الحياة والموت. لن يكون من مؤثر عليها. بل هى نفسها التى ستختار قدرها، فالفضيلة ليست حكراً على أحد، فلكل إمرئ ما يريد من الخيار. وسيكون له شأن وفقاً لما يريد من تعظيم للنفس أو تحقير لها. فلا مسئولية للإله على أفعاله[150].

وبهذه الكلمات يلقى الكاهن بالمقادير على جموع الحضور. ليلتقط كل منهم ما وقع على مقربة منه باستثناء «إر» Er الذى لم يكن وجوده سوى شاهد، أو رسول للبشر على الأرض. ويصف لنا «إر» مشهد اختيار الأنفس لاقدارها على أنه مشهد مثير للشفقة والحيرة. إذ أن معظمها يقضى جل وقته فى التردد والحيرة. ومع ذلك يقع اختيار كل نفس على قدرها باختيار حر بتلاءم مع طبيعتها التى كانت تعيش عليها فى الأرض قبل الموت. وهنا تتطابق طباتع الأنفس مع طبائع الحيوانات التى تختارها لنفسها كى تتناسخ فيها.

---

(150) CF “Timée” 30A

يبدو آن النفس في كامل حريتها عند اختيار قدرها غير أن قرارها لارجعة فيه. من هنا فالله ليس مسئولاً عن شر تقترفه، أو ذنب تتحمله، فالله خير لايصدر عنه غير الخير «لقد أراد الله آن يكون كل شيء خيراً ولاشيء يقدر إلاّ ما كان يكون في جانب الشر».

يقول «إر» : لقد شاهدت نفساً شبيهة لنفس أورفيوس Orphieus ، تختار حياة إوزة . لأن كراهيتها للجنس البشرى الذى كان سبباً فى موتها جعلها تكره أن تولد من جديد من امرأة[151] . كما رأى نفس «ثاميراس» Thamyras[152] تختار حياة بلبل . . . أما النفس التى كان دورها العشرين فى الاختيار ، فقد اختارت حياة ليث ، وكانت هى نفس «أجاكس» Ajax ابن تيلامون . الإنسان الذى رفض أن يحيا من جديد فى صورة بشر بسبب معاشرته لحياة الحروب . أما نفس «أجامينون» Agamemnan ، التى كرهت العودة إلى حياة البشر بسبب ما عانته من آلام مبرحة مع هذا الجنس ، فكان لها أن تختار حياة النسر .

أما فى الطابور الأخير ، فقد ظهرت نفس المهرج «ثيرسيت» Thersite ، التى اتخذت صورة قرد . ويقول : «إر» ، نجد فى النهاية نفس «أوليس» Ulysse ، التى قدر لها أن تكون آخر المخيرين وقد تقدمت للقيام بهذه العملية الصعبة دون أن يكون لها طموح بسبب ذكرياتها المؤلمة فى الماضى . ومع ذلك ، فقد بحثت بتأن عن طبيعة لإنسان هادئ . فوجدت بعناء إحداها مضطجعة فى إحدى زوايا الموقع . مهملة من الآخرين . وعندما رأته تلك الطبيعة (أو القدر) ، قالت لنفس (أوليس) : إنها كانت ستحتفظ بنفس سلوكها حتى لو أختيرت من أول النفوس . وهنا اختارتها نفس «أوليس» برضىً وسعادة . وهكذا كما يقول «إر» ، قامت أنفس الحيوانات باختيار أنفس بشرية تتلاءم مع طبائعها ، أى أنفس من نفس الطراز .

---

(151) عن آورفيوس ، راجع الفصل الأول من الباب الثانى من هذا الكتاب.

(152) «ثاميراس» هو أحد مشاهير المغنين فى ذلك العصر.

وبعد عملية الاختيار، تجمعت الأنفس أمام «لاشيسس» إلهة القدر لتستلم كل منهن الملاك الذى يرافقها، ويعينها على السلوك الذى فضلته. ثم تمر الأنفس تحت عرش «الضرورة» لتدخل من ورائه سهولاً جرداء لاعشب فيها ولاماء. حيث تصل عند المساء إلى ضفاف نهر «أميليس» Amelès الذى يحظر حمل المياه منه. وهنا لابد لكل نفس أن تشرب مقداراً معيناً مقدراً لها. وبمجرد الاحتساء من هذا الماء تصبح الأنفس من حالة نسيان لكل ذكرياتها السابقة. وعند منتصف الليل زمجرت الرعود مصحوبة بزلازل عنيفة، فوجدت كل نفس أنه قد قذف بها فى الفضاء الشاسع وفى الاتجاه الذى يتناسب مع مولدها من قبل. فانتشرت الأنفس كالنجوم.

أما نفس «إر» فقد منعت عن شراب ذلك النهر. لكنها وجدت ذاتها فجأة - وبدون أن تعرف كيف تم ذلك - وقد عادت إلى جسدها الأصلى. حيث فتح «إر» عينيه، وكان ذلك عند الفجر ليجد نفسه مضطجعاً على تلك المصطبة الخشبية.

مقاصد الأسطورة:

أسطورة «إر» لن تمر مرور الكرام على الذهن الواعى المنتبه المحلل لفلسفة أفلاطون. فبالرغم من أنها أورفيوسية الأصل والمنشأ، إلا أن أفلاطون أفلح فى توظيفها لخدمة نظرية المعرفة، التى تكاد فى النهاية تكون برمتها من أصل تلك العقيدة ذات النشأة الشرقية.

هذه الأسطورة تثير عدة قضايا أساسية فى فلسفة أفلاطون، منها ما يأتى :-

أولاً: الحقيقة لاتدركها النفس طالما ظل ارتباطها بالبدن. والبدن هنا رمز للعالم الحسى، وعلامة لسجن محكم عوقبت باحتجازها فيه. ومع ذلك، فسبيلها الوحيد للفرار من هذا المعتقل لايكون إلا بالتأمل العقلى، والشوق لمعرفة الحقيقة، والتطلع إلى الارتفاع عن عالم المحسوس عملياً بتهذيب النفس والتقرب من عالم الكمال عالم الحق والخير والجمال. ولم يبق لأفلاطون من خلال هذه الرؤية للحياة سوى القول: «إن الحياة إصلاح وتهذيب».

ثانياً: النفس خالدة وما وجودها فى البدن إلا وجود مؤقت للتكفير عن سيآتها. إنه وجود بحكم القضاء والقدر. حكم بالسجن يمكن للإنسان أن يستنفده بتوبة نصوح يكون بها من أخيار القوم، وأهل الفضيلة. لكن الإنسان قد يعود إلى هذا المعتقل (البدن). إذا ما عاد بعد توبة إلى ممارسة الرذيلة بتعنت أعمى يدفعه للانغماس فى ملذات عالم الحس. وما قصة العقاب والثواب ومشاهد الحساب إلا دليل على ذلك.

ثالثاً: إجلال أفلاطون لحب الوطن وتقديره، والفداء من أجله، جعله يتخذ نفس «إر» - الذى سقط شهيداً فى ساحة الحرب دفاعاً عن وطنه، وكرامته - رمزاً للأولياء، والرسل، الذين تخصهم الآلهة بالكشف عن شيء من أسرارها فى عالم الغيب «فإر» الجندى الشهيد، أصبح رسولاً لبنى قومه. حاملاً لهم رسالة السماء. وتلك لعمرى منزلة يستحق عليها أفلاطون الثناء.

رابعاً: نترك المقارنة للقارئ بين قيامة الفراعنة - التى سبق لنا الحديث عنها فى الباب الأول - وقيامة أفلاطون، وقيامة أديان الوحى عسى أن يقف

على ما نسعى إليه فى هذا الكتاب . وهو أن الدين والفلسفة لايتناقضان من حيث إن كلا منهما ينطلق من الكلى وإن اختلفت التأويلات ، لأن مصدرهما واحد . كما أن العلم صنيع لكليهما على حد سواء باعتباره يبحث عن حقائق الكون ونظمه فى هيئة قوانين ونظريات كلية .

..

الله والكوسمولوجيا الأفلاطونية:

علينا أن نعلم فى البدء أن الله عند أفلاطون هو الخير المحض ، ومن ثم لايصدر عن الخير إلا الخير ، ومن هنا بدأت قصة الخلق عند أفلاطون . لكن فكرة الخير نقيضة لفكرة الشر . والخير والشر ليسا مدلولين أخلاقيين فحسب ، بل إنهما معياران للصواب والخطأ ، والنظام القائم على قواعد متماثلة ومتواترة فى ديمومة . فالخير بالمفهوم الطبيعى هو هذه الحالة الأخيرة . أما الشر فهو الفوضى والاضطراب . وإن كان للشر – أى الفوضى والاضطراب – وجود فى الطبيعة ، فلأنه تعبير عن تحول الطبيعة من حالة إلى أخرى . الشر أو الفوضى حالة عبور لكنهما لايمثلان الدوام فى الطبيعة ولما كان الله هو الخير المحض ، فقد خلق العالم على شاكلته فأصبح كل شيء بقدر الإمكان على شاكلة الله . ولما كان الله هو المبدأ الأساسى للصيرورة ولنظام العالم فقد أراد خلق العالم على طبيعته . فأصبح كل شيء إلهياً ، ومن هنا أرادت القدرة الإلهية أن يكون كل شيء خيراً .

خلق الله العالم من مادة غير مستقرة . فقد «أخذ كتلة الأشياء المرئية (أى المادة) التى كانت فى حالة من الحركة الدائمة غير المنتظمة وغير الخاضعة لقانون ، وأحالها من حالة الفوض إلى حالة النظام . على اعتبار أن النظام

مفضل من كل الوجوه» ولأنه يمثل الخير[153]. وقد بدأ الله فى صنع الموجودات من هذه المادة التى كانت فى حالة من العمى، لكن الله رأى أن الموجودات لو قصرت على المادة المحسوسة لما كان لها شأن يذكر، وهنا كانت الحاجة لوجود الذكاء لوجود النفس. فأولج الذكاء فى النفس، ونفث النفس فى الجسد، وخلق العالم برمته على هذا النحو فصار عالماً مبنياً على النظام والانسجام والجمال.

هذا العالم المكون من المادة والذكاء والنفس، يعتبر فى مجمله كائناً حياً، وهو أول ما خلق الله وأحاطه بعنايته. وهو (أى العالم) بالتالى يحتوى فى ذاته على عناصر كل الحيوانات بما فيها الإنسان. فقد صارت بأمر الله جزءاً من الطبيعة، ومكملاً لها. ولما كان من الضرورى للوجود الأرضى أن يظهر فى شكل مجسد، ومرئى، ومعقول. ولما كانت النار والتراب عنصرين أساسيين لنشأة أى شيء مرئى ومعقول. وبما أن التراب لايكون بدونه شيء مادى مرئى، فقد كان هذان العنصران (أى التراب والنار) الأساسين اللذين مزج بهما الله مادة الكون.

ولما كان وجود عنصرين فى الطبيعة يعد نقصاً ينتقد به عنصر ثالث يعد وسطاً ووسيط يربط بينهما ويوحدهما، ويجعلهما يتخذان الأشكال الظاهرية المختلفة والعمق والاتساع، ولما كان بدون هذا العنصر الوسيط الثالث يبقى العالم كتلة صلدة، فقد خلق الله الماء والهواء، ومزج بهما كتلة الكون. فأصبحت عناصر الكون الأساسية صنفين، عنصران غير مرئيين هما الذكاء والنفس. وأربعة عناصر مرئية هى النار، والتراب، والماء، والهواء[154].

---

(153) .“Timée”: 29. e - 31.b

(154) .Ibid., 31.b - 33.A

أما هيئة الكون، فقد اختار لها أفلاطون شكلاً يتضمن في ذاته كل الأشكال الهندسية. فقد رأى أن حكمة الله اختارت للكون الشكل الكروى أو الداترى الذى تتساوى فيه الأبعاد بين المحيط والمركز من جميع الجهات. ومن هنا ينطبع الكون على قاعدة التماثل الأكثر بهاءً من الاختلاف. هذا ويصر آفلاطون على أن الكون كما خلقه الله، كائن حى لايحتاج إلى أيد أو أرجل لأنه لاشيء خارج عنه تتناوله هذه الأعضاء. وقد بث الله فى هذا العالم أو الكائن الحى الحركات السبع[155].

بعد إتمام هذا الكون الكامل المتجانس، بث الله فى مركزه النفس التى كانت موجودة قبل وجود المادة، فانتشرت فى أنحائه، وظهرت على سطحه فأحاطت به فى صورة سماء واحدة تتحرك دائرياً حركة أبدية. وهكذا أصبح للنفس الدور الرئيسى فى السيطرة والتسيير، وللأجسام المادية المثول لطاعتها وأوامرها.

قلنا: إن الله قد خلق النفس قبل الجسد، وهى أكثر منه قيمة فى القدم، ودرجة الفضيلة. أما هذا الخلق، أى تكوين العالم، فقد جاء بناءً على التوحيد بين جوهرين: الجوهر غير القابل للانقسام وهو النفس، والجوهر القابل للانقسام وهو الجسد. ومن هذين الجوهرين نشأ جوهر ثالث وسيط تتكون منه الطبيعة أى الموجودات. وقد وضع الله هذا الجوهر الأخير فى قلب الجوهر غير المنقسم وفى قلب الجوهر المنقسم (أى المادة) فى آن واحد. ثم أخذ الله

---

(155) فى «محاورة طيماوس» يعدد أفلاطون سبع حركات هى: الحركة الدائرية، والحركة من اليمين إلى الشمال، ومن الشمال إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمـام. ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. أما فى «محاورة القوانين»، [X, 893.e - 894.A] فقد ذكر أفلاطون عشر حركات.

هذه الجواهر الثلاثة ومزجها فى خليط واحد منسجم القوة مع طبيعة الأجسام الأخرى. ثم قسم هذا المزيج إلى قسمين: أحدهما تكون منه المحيط الخارجى للطبيعة، والثانى تكون منه تشكل المحيط الداخلى للموجودات الأخرى. لكن هذا القسم الداخلى ينقسم وحده إلى سبع دوائر غير متعادلة. يسير بعضها فى اتجاه مناقض للبعض الآخر. و بحيث يكون لثلاث منها سرعة مماثلة. بينما للأربع الأخرى سرعات متباينة مع بعضها بعضاً، ومع الثلاث الأخريات[156].

عندما انتهى الخالق من تكوين النفس وفقاً لإرادته، وضع فيها كل ما هو مادى، ومزجهما مزجاً محكماً حتى أصبحت النفس تتخلل الكون من مركزه حتى منتهاه أى السماء، فكان لهذا المزيج حياة الخلود. وهنا نشأت من جزء من هذا المزيج، الأجسام المرئية فى السماء. ومن الجزء الآخر نشأت النفس غير المرئية التى تشارك فى عقل الوجود، وفى تحقيق اتساق لأفضل الأشياء التى خلفتها أذكى الموجودات المتصفة بالخلود[157]. ومن هنا أصبحت النفس حالة فى كل الموجودات الحسية وممزوجة بها.

لكن فكرة الخلود عند أفلاطون ترتبط بفكرة الزمن اللانهائى. ولما كان خلق العالم يحتاج إلى صفة تجعله على شاكلة الخالق، فقد أراد الله أن يُكسب العالم صفة الخلود، فقرن خلقه للسماء بخلق صورة ثابتة من الخلود يهيم فيها هذا العالم. وتتعاظم باطراد فى شكل سلسلة الأعداد. وأصبح هذا الإطراد

---

(156) الدوائر الثلاث المتماثلة السرعة هى: الشمس، وڤينوس، وميركور، أما الأربع دوائر فهى: سرعة القمر، وسرعة المريخ، وسرعة جوبتر، وسرعة ساثورن.

(157) "Timée" : 36.c - 37.c

هو ما نعرفه نحن بمصطلح الزمن. يقول طيماوس: «لم يكن فى الحقيقة للأيام والليالى، والشهور والسنوات، وجود قبل ولادة السماء. لكن الخالق وهب لهذه المسميات الوجود بمجرد ما خلق السماء. ومن هنا أصبحت أجزاء للزمن، كما أصبح كل من الماضى والمستقبل أنواعاً صادرة عنه (أى عن الزمن)، فى الوقت الذى نجهل فيه نحن الجوهر الخالد، ونكتفى فيه بالقول عنه: إنه كان، ويكون، وسيكون موجوداً. ومن ثم فإن مصطلح (إنه كائن)، هو المصطلح الوحيد الذى يتناسب معه بحق. كما أن مصطلحى «كان» و «سيكون»، يشكلان تعبيرين خاصين بالتوالد المطرد عبر الزمن، لأنهما يعبران عن الحركة. ومع هذا فالكائن المتطابق مع نفسه والثابت لايعرف الصيرورة لابتقدم العمر، ولابنضارة الشباب فى إطار الزمن. فهو لم يبدأ على الإطلاق، ولم يكن حالياً، ولن يصبح فيما بعد. ولن يطرأ عليه بصفة عامة من الأعراض ما يطرأ على الأنسال التى تتكاثر عبر الزمن، من أعراض تتصف بها الأشياء المتحركة فى نسق الحس، والتى تتخذ صوراً من الزمن»[158].

يقول طيماوس: مهما كان الأمر، فإن الزمن Le Temps قد بدأ مع نشأة الكون. إنهما توأمان مرتبطان بنشأة واحدة، ونهاية واحدة إذا كان لابد لهما من نهاية. أما النموذج الذى خلق العالم لمحاكاته أى الله، فهو موجود ووجوده مرتبط بتمام الخلود. ومن هنا يتضح الفرق بينه وبين الطبيعة. فالكون أى الطبيعة كان وسيكون بصفة دائمة عبر امتداد الزمن.

ومن أجل البرهنة على هذا الأمر، ومن أجل إعطاء وجود للزمن، خلق الله الشمس، والقمر، والكواكب الخمسة الأخرى المسماة بالكواكب

---

(158) Ibid., 37.c - 38.d.

السيارة. وذلك من أجل تمييز وحفظ مراحل الزمن. وبعد أن شكل الله - كما يقول أفلاطون على لسان طيماوس- كلا منها فى صورته الحالية، ووضعها (أى السبعة كواكب) فى مساراتها السبعة حيث يدور جوهر الوجود الآخر. وكان ترتيب هذه الكواكب على النحو الآتى: يدور القمر فى المسار الأول، وهو الأقرب إلى الأرض، وتدور الشمس فى المسار الثانى فوق الأرض ثم تليهما نجمة الصباح، ثم مسار الإله هيرمس، أى كوكب ميركور الذى يدور بسرعة مماثلة لسرعة الشمس. بينما يتمتع كل منهما بقوة مركزية مناقضة للآخر، وبحيث تفوق قوة كل منهما الآخر من حين إلى آخر.

عندما نشأ الزمن، كان العالم قد نشأ أيضاً على شاكلة الإله. لكن العالم لم يتضمن بعد كل الحيوانات التى خلقت فيه. من هنا رأى الإله ضرورة استكمال خلقه بما تبقى من نقص فى حيوانات البرية. وقد جاءت هذه الأخيرة وفقاً للمراحل الآتية: الخلق الأول كان من نصيب جنس الآلهة السماوية(159). الخلق الثانى من نصيب جنس الطيور. والخلق الثالث نتج عنه جنس الأحياء البحرية. أما الخلق الرابع فقد كان من نصيب جنس الدواب على ظهر البسيطة.

لكن خلق هذه الكائنات لم يكن على مستوى واحد على حد تعبير طيماوس. فقد مزج الله النوع الإلهى بكامله بمادة النار حتى تكون كائناته وضاءة، وحسنة بقدر الإمكان فى عين الرائى. كما جعلها مماثلة للكون من حيث الشكل المستدير، وأودع فيها قمة الذكاء حتى تتمكن من اقتفاء أثره. ثم نثرها على امتداد الفضاء الكونى حتى تكون زينة للرائى فى كل مكان.

---

(159) المقصود بها النجوم.

هذا وقد حدد الله لكل من هذه الكائنات الإلهية نوعين من الحركة. آولاهما تسير على نسق واحد، وفى نفس المكان، وهذا رمز إلى أن أفكار الإله ثابتة فى هذا الشأن. وثانيهما حركة إلى الأمام، لأنها حركة تضخع لتطور نفس النوع ومماثلة له. أما فيما يتعلق بالحركات الخمس الأخرى[160]. فإنها لاتخضع لهذه الكائنات. إذ أنها تحقق بذاتها كل ما يمكنها من كمال.

وفيما يتعلق بالأرض موطن البشر، فهى تدور حول محور يخترق الكون برمته، وهنا المحور وضعه الله ليكون حافظاً للأرض، وصانعاً لظاهرتى الليل والنهار. ومن الجدير بالذكر أن الأرض عند أفلاطون هى الأولى والأقدم فى الوجود بين الكائنات الإلهية التى خلقها الله فى جوف السماء. كما يشير أفلاطون إلى أن هناك عدداً آخر من الآلهة ليس فى وسع المرء معرفة أجيالها. وقد تحدث عنها علماء سابقون كانوا قد ذكروا أنساب الآلهة[161]، لايجرء المرء على رفضها بالرغم من أنها لاتعتمد على براهين محتملة أو يقينية. ومن هنا كان علينا تصديق تلك الحكاوى لأنها اختلطت بالتاريخ، وهيمنت على عادات الناس. ولكن ترى ماذا تقول تلك المعتقدات؟

---

(160) الحركات الخمس المعنية هى التى سبق الإشارة إليها. وهى من اليمين إلى الشمال. ومن الشمال إلى اليمين. ومن آعلى إلى آسفل. ومن أسفل إلى أعلى، ثم حركة من الخلف إلى الأمام. هذا ويعتقد أفلاطون أن للنجوم نوعين من الحركة: حركة يومية يدور بها النجم حول الأرض. وأخرى دائرية حول نفسها. كما أن للنجوم حركة ثالثة تمكنها من تغيير موقعها فى السماء. والجدير بالذكر أن أرسطو أنكر أن يكون للأجرام السماوية دوران حول نفسها ولم يعترف بهذه الحركة إلا بالنسبة لمحيط السماء بكامله. ولم يعترف إلا بالحركات الدائرية.

(161) يقصد آفلاطون «أنساب الآلهة» كما جاءت على لسان هزيود، وفى عقيدة النحلة الأورفية. راجع نصوص قصيدة أنساب الآلهة كما وردت فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

تقول: لقد أنجبت الأرض والسماء كلا من المحيط والتيتان Tethys . ومن هؤلاء ولد كل من «فوركيس»، و «كرونوس» و«ريا» وكل من جاء بعدهم من آلهة من أمثال «زيوس» و «هيرا» وكل الأخوة والأخوات الذين وردت أسماؤهم لنا فى التاريخ. وعندما حصلت كافة الآلهة الماثلة أمام أبصارنا، وتلك التى لاتبدو لنا إلا عندما يحلو لها. أقول عندما حصلت جميعها على الوجود، جمعها خالق الكون وألقى فيها الموعظة الآتية: «يا ألهة الآلهة[162]، إن هذه المخلوقات التى أنا خالقها وأبوها، هى كائنات غير قابلة للفناء إلا بإرادتى. وإذا حق القول إن لكل عقدة حلاً، إلا أن هناك خبيثاً واحداً قادراً على إفساد ما تم تنظيمه ووضعه فى أفضل حال. وبالنتيجة فبما أنكم جميعاً مخلوقون، فأنتم بناء على ذلك غير خالدين ولا محصنين ضد الفناء. ومع ذلك فلستم قابلين للانحلال، وليس من نصيبكم الموت.

(هذا الأمر) راجع إلى أن إرادتى هى أقوى سند لكم، وأعظم من كل وثاق ارتبطتم به حين ولادتكم. والآن انصتوا جيداً لما أبوح به، وانتبهوا لما أشير لكم عليه: هناك ثلاثة أجناس فانية على وشك الولادة. وبدونها لن تكون السماء فى تمامها، ولن تحتضن فى جوفها جميع الأجرام. ومن ثم فلابدلها (أى السماء) من أن تحتوى هذه الأجرام لكى تكون على درجة من الكمال. وإذا ما وُهبت هذه الأجرام الولادة والحياة، فإنها ستكون متساوية مع الآلهة. وعليه فلكى تكون هذه الأجرام فانية، ولكى يكون هذا الكون متكاملاً، عليكم أن تقوموا ووفقاً لطبيعتكم بتشكيل هذه الأجرام مقلدين فى ذلك التشكيل، قدرتى على الخلق حين ولادتكم...»[163].

---

(162) آلهة الآلهة Dieux des Dieux ، هذه العبارة تشير إلى تصنيف الآلهة حسب قدرتها، فهو يعنى - كما يقول بعض الشراح - الآلهة الأولى هى الكواكب وهى الأسمى لأنها أول الخلق، والثانية هى الآلهة الشعبية التى توالدت من بعضها بعضاً.

(163) .Ibid., 40.d. -41.d

ويستطرد أفلاطون في حديثه عن خلق الكون قائلاً: ما تبقى من المادة التي خلقت منها نفس الكون، كانت أقل مرتين أو ثلاث مرات نقاءً مما كانت. وهنا رجها الإله، ثم سكب جزءاً منها ليخلق به نفوس الأجرام السماوية. ثم وضع كلاً منها في جرم، ووضع الجرم في مداره حتى يتعرف على مساره، وعلى قانون القدر الذى لايجعل لأحد أفضلية على غيره في دائرة الزمن. ومن هنا أصبحت الأجرام أكثر الكائنات تديناً. أما الجزء الثانى من تلك المادة، فقد خلق منها الله الطبيعة البشرية المزدوجة. الجنس المتفوق الذى سمى فيما بعد «الذكر» Mâle[164].

وعندما غرست النفوس Les âmes بمقتضى الضرورة في الأجساد التي نمت وتشكلت في أطراف معينة - صار لهذه النفوس بالطبيعة ملكة الإحساس، ثم نمت فيها الانطباعات العنيفة، وعاطفة الحب بمزيجها المكون من الشهوة والألم. ثم انفعالات الكراهية، والغضب وكل الأهواء المتناقضة التي إذا سيطرت على الإنسان جعلته خارجاً عن قانون العدالة. ويقول طيماوس: إن الذين يسيطرون على أهوائهم يعيشون في نعيم. أما أولئك الذين يتبعون هذه الأهواء، فإن جزاءهم أن يتحولوا إلى نساء حين إعادة ولادتهم، وهم بذلك لن يتوقفوا عن الخبث[165]. وسيتحولون وفقاً لطبيعة خبثهم إلى حيوان يتناسب مع طباعهم في كل ولادة جديدة.

---

(164) Ibid., 41.d - 42.c.

(165) عامل أفلاطون المرأة في أساطير الخلق كما عاملتها الأساطير السابقة. فهي مخلوق يحلب الشر، ونموذج للرذيلة والفساد. فتارة يقول: إن الذكر خلق من مادة أكثر نقاءً (41.d- 42.c)، وتارة يجعل من المرأة رمزاً للعقاب، فيحال الرجل الذى تبع أهواءه إلى مرأة وتارة أخرى يقول عنها إنها خُلقت في الأصل من رجل أخنث (90.b-91.b)، راجع أسطورة باندورة في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب.

أما عن مادية العالم ومكوناته الطبيعية، فيعتقد أفلاطون أن العالم يتكون من العناصر الأربعة المعروفة فى كوسمولوجيا أمبادوقليدس Empédocle وهى: الأرض، والماء، والهواء، والنار. لكن أفلاطون يرى أن الأرض تتخذ شكلاً مكعباً، والماء يتخذ أشكالاً ذات عشرين وجهاً Icosaèdre، الهواء أشكال ذات ثمانية أوجه Octaèdres، والنار ذات شكل مربع الوجوه أو هرمى Tétraèdre. أما التركيبة الخامسة، فهى تتخذ شكلاً ذا اثنى عشر وجهاً Dodécaèdre. أما بالنسبة للتعدد والكثرة فى مجال الوجوه، فيعتقد أفلاطون على نقيض ديمقريطس Démocrite، أن العالم واحد وغير متعدد. لكنه يتكون من العناصر الأربعة الآنفة الذكر، والتى تتفاعل مع بعضها بعضاً بطريقة معينة[166].

---

(166) Ibid.., 56.d - 57c .

المثالية اليونانية بعد أفلاطون

إذا كان الفضل الأول يرجع لأفلاطون فى جمع الفكر الفلسفى اليونانى، وتوثيقه فى محاورات، الأمر الذى حفظه من الضياع، فإن الفضل يعود أيضاً إلى تلميذه أرسطو فى إطلاق العنان لهذا الفكر ليصل إلى ذورته. هذا وترجع أهمية أرسطو فى هذا الشأن إلى ما يأتى: -

1) جمع هذا الفيلسوف الفلسفة التى ظهرت قبله فى بوتقة واحدة. وصنفها فى بحث فلسفى جدير بالاحترام فكان بذلك بشيراً بالبحث العلمى المنظم، وتصنيف العلوم فى تخصصات ينصب كل منها على مجال محدد.

2) كانت الفلسفة اليونانية قبل سقراط تعتبر المادة مصدراً لكل الأشياء. باحثة عن جوهر المادة من خلال تغيراتها. فكان الجوهر المادى بالنسبة لأولئك الفلاسفة أشبه بالمادة الأساسية التى تكونت منها الأشياء بكل ما فيها من تباين وتغير. هذه المادة كانت بالنسبة لهم الجوهر الوحيد الذى صدر عنه كل ما هو موجود. ثم تطور هذا المفهوم عن المادة ليقال عنها: إنها ممثلة فى الوجود بعناصر أولية تتداخل فيما بينها لتنشأ منها فى النهاية الأجسام.

هذه الفكرة بعينها هى «المذهب المادى» Materialisme عند كل من ليوسيب Leucippe، وديمقريطس Democrite إلى فكرة المذهب الذرى Atomisme، الذى عبر عن كمال المفهوم المادى للفلسفة المادية فى ذلك العصر[167]. ومن هذا التصور المادى للوجود، برزت فكرة النقيض، التى

(167) CF. Ch. Werner. Op.Cit., p.192.

كانت ولازالت لها أبعاد عقلية، ومنطقية لايستهان بها. وهذا التصور الفلسفى الجديد للوجود، قام على أساس أن الجوهر الحقيقى للوجود ليس هو المادة، وإنما هو مبدأ مخالف لها تماماً. إنه مبدأ يتركز على حيوية، وخصائص متكاملة، ثابتة لاتراها بالعين المجردة. إنها العقل أو الذكاء.

هذا التيار الأخير بدأ بفيثاغورث Pythagore، وانتهى بأفلاطون الذى أصبحت الفلسفة من بعده تنظر للوجود والموجودات المادية على أنها لاتحتوى فى ذاتها على حقيقة. أى أن الواقع الحقيقى لايظهر للحواس، بل من خلال العقل والفطنة. فكانت هذه الفكرة بعينها هى التى قادت الفلسفة إلى عالم الماهيات القائم فوق عالم المحسوس إذا جاز التعبير. فأصبح بذلك عند أفلاطون عالمين عالم العقل أى عالم المثل، عالم الحقائق الأبدية. ثم العالم الحسى المتغير، فاقد الحقيقة إذا ما نظرنا إليه بمعزل عن العالم الأول.

بعد التحليلات الأفلاطونية للوجود. التى نتج عنها - كما ذكرنا آنفاً - عالم المثل وعالم الحس، ظهر تصور آخر له أهميته فى تحديد مسار الفكر الإنسانى، وتصفيته من الشوائب والخرافات. هذا التصور يقوم على دمج العالمين الأفلاطونيين، عالم المثل أو الماهيات وعالم الحس فى عالم واحد قوامه الماهيات الثابتة المغلفة بالمحسوس، الباعثة فيه الحركة والحياة. فكان هذا التصور الثالث للوجود جوهر الفكر الأرسطى. الذى أحال فكر استاذه أفلاطون من وراء الطبيعة إلى أعماق الطبيعة إذا جاز القول.

درس أرسطو الطبيعة، وغيرها من المجالات العملية والإنسانية دراسة تخصصية كانت فاتحة عصر العلوم التخصصية. ورأى أن الحكمة الفلسفية تقتضى التماس الحقيقة فى الذكاء العقلى، وليس فى المادة، كما رأى أن الذكاء العقلى هو جوهر المادة وليس العكس. وكان هدف أرسطو من وراء ذلك

التحليل هو فهم العالم الواقعى من أعماقه. فوصل إلى نتيجة تقول: إن المادة غلاف لابد من اختراقه من أجل الوصول إلى قلب الوجود[168].

ومع ذلك، فقد تراءى للكثيرين من الشراح انتقادات متباينة كان قد وجهها ذلك التلميذ البار لاستاذه الحكيم وفسرها البعض بأنها علامة انفصال عن استاذه، وبناء فلسفة نقيضة بالرغم من أنه جعل المثالية فى إحدى مفاهيمها مركزاً للوجود، وذلك انطلاقاً من مركزية العقل فى تلك المادة التى كان يعتقد أنها خاملة وتعوزها الحياة.

لقد أثمرت فكرة مركزية العقل عند أرسطو وهو ما أطلق عليه فيما بعد المنهج العلمى التجريبى. فقد نقل الماهيات الأفلاطونية الخالدة من عالمها المتعالى - كما جاء فى فلسفة أفلاطون المثالى - إلى داخل الأشياء. وكأن أرسطو يريد أن يقول: إن الماهيات، والحقائق الأبدية ليست مفارقة، وليست بمنأى عن متناول عقول البشر، بل إنها ثوابت تستحوذ على كنه المادة باعتبارها تمثل قلبها النابض بالحياة.

من هنا قيل عن أرسطو: إنه انشق عن أستاذه، فجعل نقطة انطلاق العلم بدءاً من الجزئيات بدلاً من الكليات. ولم يفطن الكثيرون إلى أن الهدف الأساسى للعلم عند أرسطو هو الوصول إلى تلك الكليات أى النظريات والقوانين العلمية. فقد درس أرسطو فلسفة السابقين، وحاول تهذيبها، والتوفيق بين متناقضاتها القائمة على قطعية هؤلاء وأولئك، وشوفينية المفسرين لهم من الأجيال اللاحقة. فقد قام أرسطو عند دراسته لمشكلات الوجود باستعراض آراء السابقين فى كتابه الميتافيزيقا. ووفق بين آراء الطبيعيين

---

(168) Ibid., P.193.

الداعية إلى مادية الوجود، وآراء القائلين بأن الوجود يعود إلى العقل وحده. وكانت نتيجته هى أن الوجود معقول مادى منذ الأزل. وأن الموجودات لا يمكن لها أن تخلو من مادة وصورة[169].

وقد وفق أرسطو أيضاً بين آراء الطبيعيين الجازمة بأن الوجود الواقعى جزئى، وآراء الإيليين والفيثاغوريين، وأفلاطون الداعية إلى أن الوجود الواقعى كلى فحسب. فكانت ثمرة تحليلاته فى هذا المجال هى أن الوجود الواقعى هو الوجود المشخص. ثم جاءت فكرته لتتويج تحليلات المدارس السابقة، بالتأكيد على صيرورة الوجود كما قاله هيراقليطس، لكنه نبه إلى أن التنوع والحركة فى الوجود ليست ضرباً من ظروف الفوضى والتخبط، وليست حركة تسير سبهللا بدون قانون. فمهما فلتت الطبيعة من نواميسها

---

(169) بشأن نقد أرسطو لمفهوم العلم والنفس عند سابقيه، راجع كتاب الأستاذين الفاضلين : محمد على أبوريان وحربى عباس عيتو : «دراسات فى الفلسفة القديمة والعصور الوسطى». دار المعارف الجامعية . الإسكندرية 1992م . الفصلين الثانى والثالث.

من المعروف أن فلسفة أفلاطون دأبت على استخدام منهج تعليمى بالغ الأهمية . يعتمد شرح الحقائق المعنية وتلقينها للآخرين عن طريق الأسلوب الأسطورى. لكن أساطير أفلاطون ليست من وحى العبث كما كان شائعاً فى الفكر اليونانى القديم - بل كانت منهجاً يستخدمه كوسيلة إيضاح وتبسيط لما كان مستعصياً على كثير من عقول البشر فى ذلك العصر. وآية هذا الأسلوب التربوى ما جاء فى أسطورة الكهف Allégorie de la Cavern التى أراد بها إقناع المتشبثين بالمادة ، بأن هناك عالماً آخر غير منظور هو سر الحقيقة. فالناس المقيدون بالسلاسل فى الكهف، لم يروا سوى ظلال الأشياء التى كانت تتحرك خلفهم حاجبة ضوء الشمس. فالسلاسل هنا رمز لقيود الحس، وعبودية عالم المادة . والأشباح المنعكسة أمامهم على جدار الكهف، رمز للمعرفة الحسية غير الحقيقية. أما تحرير أحدهم من الأغلال والخروج به من ظلام الكهف إلى مملكة الشمس، فهو رمز لتحرر الإنسان من عبودية المعرفة الحسية وانتقاله إلى مملكة المعرفة العقلية.

راجع : الأسطورة فى «الجمهورية» [La République" . VII, 515.b- 518.c]

النسبية، فهى لابد أن تخضع فى النهاية لناموس آخر. ومن هنا فالتغير الظاهر لنا هو تغير النواميس النسبية، أى القوانين فى حالتها الراهنة، أما القانون المطلق فهو سيد الوجود. فالمتغيرات تعود له فى النهاية لتستقى منه أوضاعها. ولن تفلت الطبيعة بتغيرها من حال إلى حال من قاعدة تفسيرها، وإن بدا لنا ذلك بسبب تدنى قدرة المشاهدة العقلية فى وضعها الراهن على رصد ذلك. وهكذا بدعم فكرة الصيرورة، والقانون المطلق للوجود، وفق أرسطو - على ما نظن- بين هيراقليطس وبارمنيدس.

من هنا يحق القول: إن أرسطو لم يكن نقيضاً لأستاذه أفلاطون فى الغاية والهدف، بل إنه بقى أفلاطونياً متطوراً. فقد أحدث فى الفلسفة الأفلاطونية تعديلات جذرية عندما أولج الفكر فى الوجود - كما ذكرنا آنفاً - واستبعد الثنائية التى حتمتها الحكمة الأفلاطونية لتسهيل وصول فكرة عالم الحقيقة إلى عقول عصره التى دأبت على تفسير الواقع بخيال الأساطير. هذا وقد رأى أرسطو فى عصره أن الحكمة الفلسفية اقتضت عدم التخلى عن هذا العالم، وعدم اللجوء إلى عالم آخر مفارق قد يحجبها عن الاتصال بحقيقة الواقع. لذا لابد من فهم العالم من خلال الفكرة. فالمبدأ الحقيقى هو مبدأ الفكر، أى الفكر الحاضر، الفعال فى داخل الأشياء ذاتها. فجاء تعبيره الشهير «الوجود بالقوة» إشارة إلى حضور الوجود فكرة مجردة قبل تجسدها، و«الوجود بالفعل» أى خروج الفكرة كونها فكرة مجردة فى عالم الوجود بالقوة إلى التحقق فى عالم الواقع الفعلى. فكان فى هذا المبدأ حل شاف لمشكلة وحدة النفس والجسد، أى الفكر والوجود.

ذكرنا آنفاً أن أرسطو كان أفلاطونياً مصلحاً. فقد واءم بين تحليلات أستاذه للوجود، وتحليلات مخالفيه، وبدون أن يجعل نفسه نقيضاً لهذا أو

ذاك . لاحظ أرسطو فى منهج أستاذه التعليمى فى مجال المعرفة حكمة مناسبة لبدء مشوار العلم . وهو منهج كان قد أرسى القواعد العامة التى لايمكن لتلك الأجيال استيعاب أبعد منها . بسبب احتدام الصراع بين الآراء المتباينة فى مجال نقطة الانطلاق أو الجزم فيما إذا كان للإنسان قدرة على معرفة الحقيقة . وبسبب مدى إمكانية وصول الإنسان إلى هذه الحقيقة ، وأسباب الوصول إليها . هذا الخلاف خلق نوعاً من الشوفينية المدمرة فى مجال المعرفة . وذلك بسبب تشبث السوفسطائيين بفكرة نكران الحقيقة الثابتة بناءً على مارأوه من صيرورة فى الوجود . وتشبثهم أيضاً بفكرة قصور وسائل المعرفة عند الإنسان عن بلوغ تلك الحقيقة حتى وإن وجدت .

كان ذلك الشك بالنسبة لأفلاطون آفة مدمرة لابد من مقاومتها والقضاء عليها فى مجال الفكر ، وذلك من أجل مستقبل العقل والعلم والإنسانية . ولو سارت البشرية على ملة هؤلاء الديماغوجيين Démagagues لما وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم . لذا وجد أفلاطون ضرورة استئصال الشك المذهبى من منبته . فكانت القاعدة الأولى للتعبير لديه عن هذه النية ، وكأساس للمعرفة ، هى القول بوجود حقائق ثابتة . والتأكيد على أن العقل هو سيد المواقف للوصول إليها . وأن وسائل الحس ومواضيعها إن هى إلا وسائل ثانوية مساعدة . إذاً فالقاعدة الأولى هى وجود حقائق ثابتة أى ماهيات . لكن فصل تلك الماهيات فى عالم مفارق ، بعيداً عن الوجود الحسى كان قد جاء – على مايبدو – إرضاءً لنزعة التجريد عند تلك الأجيال ، وتصورها لآلهة غيبية مقدسة ، يستقى منها العون عند الحاجة . وهى المهيمنة على الخلق والخليقة . ومن هنا كانت ولازالت الفلسفة الأفلاطونية المثالية نبعاً سلسبيلاً لاتباع العقائد الدينية ، فى عصره وحتى الآن . وكان من أطيب ثمارها ترسيخ فكرة إمكانية المعرفة ، والتأكيد على فكرة الحقائق الأبدية .

المرحلة الثالثة لتطور الفكر اليوناني، كانت مرحلة البحث العلمي، وعصر العلوم التخصصية فكانت نقطة انطلاق العلم. هذا العصر هو عصر الإبداع الأرسطي[170]. الذي جمع أشتات الفكر اليوناني، وقام بتصفيته من الخرافات والأساطير. فكانت بداية البداية تحليل فلسفة أستاذه. وأول قضية أفلاطونية خضعت لتحليلات أرسطو بسبب ما ثار حولها من جدل هي مسألة الحقائق الأبدية أو الماهيات المفارقة أو الكليات، فقد أكد أرسطو على أهميتها باعتبارها نقطة الانطلاق من قاعدة اليقين. لكنه رأى من الحكمة القول بثبوتها مع حضورها كامنة في الموجودات كمون النار في الحجر الصوان.

وكانت هذه البداية نفسها بداية أفلاطونية. فقد استعرض أفلاطون نفسه فكرة الماهيات في «محاورة بارمنيدس». وطرح ما يمكن أن يثار حول مفارقتها للموجودات من انتقادات، وكان ذلك على لسان بارمنيدس، وسقراط. وقد أطلق على ذلك الجدل ماعرف بأزمة المشاركة التي سبق لنا الحديث عنها. أي كيفية الاتصال بين المثل المفارقة والمحسوسات.

قدم (المعلم الأول) أرسطو عدة اعتراضات[171] على فكرة المشاركة مستوحاة في معظمها بشكل مباشر أو غير مباشر من محاورة بارمنيدس التي سبق لنا الإشارة إليها. ويبدو أن أرسطو قد استغل تلك الأزمة التي عاشها الفكر الأفلاطوني في قضية المشاركة أفضل استغلال. ومن هذه الانتقادات نذكر ما يأتي:

---

(170) هذا على اعتبار أن الفلسفة اليونانية مرت بأربعة عصور: عصر فلاسفة الطبيعة. عصر الاهتمام بالإنسان وأخلاقه (عصر سقراط وأفلاطون). البحث العلمي المنظم، (عصر أرسطو). عصر الدولة العالمية (عصر الإسكندر المقدوني).

(171) CF. Aristotle : La Métaphysique. I.A.9.

1) آمن أرسطو بوجود الماهيات فى الجزئيات المحسوسة. وبالتالى اعتقد أن أفلاطون كان قد وقع فى خطأ فادح عندما تصور هذه الماهيات على أنها توجد فى عالم مفارق يعلو على المحسوس. ويعتقد أرسطو أن فكرة أفلاطون هذه مشتقة من تصور سقراط للكلى الأخلاقى. فقد استفاد منها وطبقها على الطبيعة بكاملها.

2) ليس للمثل كما يصورها أفلاطون أى تأثير فى المحسوسات. لأن هذه المثل مفارقة. وثابتة، ومعقولة. ومن ثم فمن المستحيل أن تؤثر فى الجزئى المحسوس، كأن تحدثه أو تحركه. إذ أن لكل منها عالمه. ومن هنا يخلص أرسطو إلى نتيجة مفادها أن الجزئى المحسوس هو وحده الذى يؤثر فى مثيله دون غيره. وهذا يعنى أن المثل الأفلاطونية التى تتصف بالثبات غير قادرة على تفسير الصيرورة فى عالم الحس. فالثابت لايتحرك ولايحرك.

3) يرى أرسطو أن المثل الأفلاطونية نسخ من الجزئيات أحالها أفلاطون إلى صفة الكمال بأن اشتقها من نسخ جزئية مضافاً إلى كل منها لفظ – فى ذاتها – كأن نأخذ لفظ «إنسان»، ونقول عنه إنسان فى ذاته، للحصول على مثال الإنسان.

4) القول بوجود مثل لكل ماهو موجود فى الواقع الحسى، يقتضى أن تكون هناك مثل للحقائق الرياضية، كالماهيات الرياضية، والأعراض، والعلاقات. وبما أن هذه الحقائق الرياضية ماثلة فى الذهن، ولاعلاقة لها بالواقع الحسى، فمن المستحيل أن تكون لها مثل. وهذا الأمر يؤكد على قصور عالم المثل عن محاكاة كل ما هو موجود فى عالم الواقع. ولذا يرى أرسطو أن المشاركة بين عالم المثل وعالم الحس هى ضرب من الشعر أو المحاكاة. حيث يبقى عالم المثل، عالماً خيالياً لافائدة منه. فهو مكتظ

بموجودات تقابل الموجودات الحسية، لكنها تتصل بها ولاتؤثر فيها. إنها موجودات وهمية عاقة ولا فائدة عملية منها.

غروب المثالية اليونانية:

آخر مراحل تطور المثالية الأفلاطونية كان فى العصر اليونانى الرابع. عصر الإسكندر المقدونى، عصر فقدان اليونان لحريتهم بعد انهيار مثالهم فى الحرية «دولة المدينة». فقد شهد العالم اليونانى تحولات جذرية بظهور الإسكندر المقدونى (323 -356 ق. م Alexandre Le Graud). الذى اكتسحت جيوشه أثينا، وغيرت اليونان من عصر الدويلات اليونانية إلى عصر إمبراطوريته التى امتدت حتى الشرق الأدنى وآسيا. ومن هنا لم تكن فلسفة هذا العصر سوى فلسفة سياسية وأخلاقية، كان الهم الأول لها تحقيق ملاذ للإنسان من لفحة شقاء الحياة. ولم يكن ذلك إلا بالالتفات إلى عالم الحس الذى تفاقمت فيه التناقضات فى المفاهيم الفكرية، من جراء انطواء أعداد مختلفة من الشعوب غير المتجانسة حضارياً ودينياً وعرقياً تحت راية الإسكندر المقدونى.

كانت بعض المدارس الأخلاقية قد نشأت قبل الانهيار الكبير. وكانت نشأتها انطلاقاً من مبادئ سقراط الأخلاقية. فقد كان زعماء هذه المدارس تلامذة لسقراط متأثرين بأخلاقياته، مما جعل من مدارسهم صدى للأخلاق السقراطية أجيالاً وأجيالاً بعد وفاته.

ومن أشهر هذه المدارس، المدرسة الكلبية L'école Cynique التى أسسها أنتسثين (365 -444ق. م) Antisthène. وهى مدرسة أخلاقية ترى أن السعادة تكمن فى الزهد. ثم المدرسة القورينائية L'école Curénaîque التى

أسسها أريستبوس الذى ولد عام 435 ق . م Aristippe فى قورينا (شحات)
وهى مدرسة أخلاقية مناقضة للمدرسة السابقة فى مجال الأخلاق . إذ ترى أن
الفضيلة هى السعادة ، وأن السعادة هى اللذة القصوى التى لايعقبها ألم .

هاتان المدرستان لم يكونا فى الحقيقة مضادتين لمثالية أفلاطون القائمة
على فكرة المثل العليا ، ولامضادتين لمثالية أرسطو فى إطارها الفضفاض الذى
يحتضن فيها الواقع الماهيات ويجعلها فاعلاً ومحركاً له كما تحرك النفس
البدن . لكنهما تحولتا فيما بعد إلى مدرستين أخلاقيتين كبيرتين فى تاريخ
الفلسفة . فقد أصبحت المدرسة القورينائية ، المدرسة الأبيقورية L'épicurisme ،
كما أصبحت المدرسة الكلبية ، المدرسة الرواقية Le Stoîcism .

ولم يتغير فى أمر هاتين المدرستين من الناحية الأخلاقية شيء ، بالرغم
من اهتمامهما بالطبيعة والتأثر بها ، وجعلها أساساً لأخلاقهما ، وذلك انطلاقاً
من مفهوم الطبيعة السائد قبل سقراط . فقد أصبحت الأبيقورية مدرسة مادية ،
يستلهم فيها أبيقور (270 -344 ق . مépicure) فلسفته الأخلاقية من
ديمقرايطس Démcrite ، بينما استلهم زينون القبرصى (322 -364 ق . م
Zénon) مؤسس الرواقية أفكاره من فلسفة هيراقليطس . ومن ثم فقد نشأت
بهاتين المدرستين ، فلسفة طبيعية جديدة هيمنت على كل ما بقى من العالم
القديم فى عصر إمبراطورية الإسكندر المقدونى .

(مراجع الباب الثانى حسب ورودها فى البحث)

(المراجع العربية)

- الشهرستانى: الملل والنحل. مطبعة حجازى. الجزء الثانى، القاهرة 1948 م.
- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة. الجزء الأول. ترجمة جورج طرابيشى. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت 1987 م.
- د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى. دار الثقافة الجديدة. القاهرة 1965 م.
- د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون. دار المعارف بمصر.
- أفلاطون: «محاورة فيدون». ترجمة د. زكى نجيب محمود. مطبعة لجنة التأليف والنشر. القاهرة 1966 م.

(المراجع الأجنبية)

- Encylopaedia Universalis. Tomc IX, Frauce 1985.
- Hésiode : Théogonie- Les Travaux Et Les Jours. Trad. Par Paul Mazon. Éd. "Les Belles Lettres ". Paris. 1967.
- Mauliniere : Orphée Et L'orphisme À L'époque Classique. Éd. "Belles Paris 1955.
- W.K. C. Guthrie : Orphée Et La Relıgion Grecque. Éd Par Paris. 1956.
- M. P. Nilson's : Early Orphism And Kindred Religion Mouvement. In HARV. Theol. Ren. XXVIII. 1935.
- Les Penseurs Grecs Avant Socrate. Trad. Par Jean Vailquin Éd. Garmier-Flammarion. Paris 1964.
- W.K. C. Guthrie : The Greeks And Their Gods. Methve And Co. Ltd. London. 1968.
- Edvard Zeller : Die Philosophie Der Griechen. Erster Teil. Leipzig. O.R. Reisland 1923.
- Histoire De La Philosophie. Encyl. Pléade. Tome I. Éd. Gallimard 1969.
- Jean Brun : Héraclite. Ou Le Philosophe De L'éternel. Éd Seghers 1969.
- G.W. Hegel : Leçon Sur L'histoire De La Philosophic. Trad P. Garniron. Éd. J. Vrin. Tome I, Paris 1971.
- Platon : Théétète - Parménide. Trad. Émil Chambry . Éd Garnier-Flammarion, Paris 1967.
- Jean Burnet : L'aurore De La Philosophie Grecque. Éd. Française Par, Aug Remond. Éd. Payot, Paris 1970.
- C. Werner ; Laphiosophie Grecque.
- Platon : "Ménon" . Trad. E. Chambry. Éd. Garnier-Flammarion, 1967..
- Platon : "Timée" Trad. E. Chambry. Éd. Garmier-Flammarion, 1967.

الباب الثالث

المثالية الفرنسية والمثالية الإنجليزية



الفصل الأول

(المثاليـة الفرنسـية)

رينى ديكارت RENÉ DESCARTES

(1596 - 1650م)

اهتماماته الميتافيزيقية :

لفهم مثالية ديكارت يحتاج المرء إلى الاستنارة بثلاثة عوامل أساسية يقوم عليها الفكر فى عصره. هذه العوامل هى نفسها التى تكونت بناءً عليها فلسفة ديكارت. ففى تلك الحقبة من التاريخ، وهى مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى المرحلة الحديثة بما فيها من مفاجآت علمية ومغامرات عقلية ناجحة، شغلت روح العصر ثلاث قضايا، هيمنت على الفكر فأقلقته. ففى الوقت الذى انشغل فيه الناس بواحدة من هذه المعضلات، نجد الفلسفة الديكارتية تستنفر كل قواها الفكرية لتحليل تلك المعضلات، وبدون أن تقوم بفصل بعضها عن بعض، أو الخلط بينها. والفضل فى ذلك يرجع لعقلية ديكارت السابقة لعصره، وبفضل منهجه العلمى فى تحليل الأمور.

هذه القضايا الأساسية هى : قضية العلم، وقضية الدين، وقضية الأخلاق. ومن أجل معالجة هذه القضايا فى وقت واحد، ومن أجل التوفيق بينها فى زمن تتضارب فيه العقول والأفكار، كان على ديكارت أن يخلص

نفسه من الجدل العقيم، وغوغائية العصور الوسطى، وأن يجنب نفسه القطعية الدينية المضادة لحرية العقل والمضادة للعلم فى ذلك الوقت، وأن يتحاشى السقوط فى هاوية المذهب الطبيعى Naturalisme الذى شاع فى عصره بسبب صحوة العلوم الطبيعية[1] .

كان الهدف الأول للفلسفة الديكارتية، هو عدم الفصل بين قوانين المعرفة الحقيقية المطلوب الكشف عنها. والإيمان إيماناً لايخالجه الشك بأن الوجود قابل للإدراك. وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف، كان على ديكارت ضرورة البدء بالفكر كأداة أساسية للوصول إلى حقائق الكون. وهنا عقد ديكارت العزم على ربط العقل بالوجود، وذلك ببناء علم وجود عقلى une Ontolog rationelle له من المتانة ما تتحطم عليه كل خرافات، وتجريدات العصور الوسطى. وكانت الغاية من هذا العلم هو فهم الواقع انطلاقاً من أسبابه الأولية. فى هذا الإطار، بدأ ديكارت فى معالجة العلم من خلال التلاحم الوطيد بين الوجود والماهية تمهيداً للوقوف على حقيقة نظام الطبيعة. هذا النظام الذى يقوم على الماهية وهى روح قوانين الطبيعة والوجود، أى العالم الحسى كما نشاهده بالحواس.

هنا وجد ديكارت نفسه - بفضل مذهب الشك المنهجى الذى ابتدعه، والذى أسقط به كل المعارف والمعتقدات السابقة للبدء من نقطة الصفر - قد وقف على بداية طريق الحقيقة. هذه البداية هى قضية الكوجيتو أى إثبات وجود النفس، ثم قضية وجود الله ثم قضية العالم الخارجى. وهذه القضايا الثلاث تُشكل الركائز التى قامت عليها المثالية الديكارتية.

---

(1) C.F. Roger Lefève : La Métaphysique de Dexartes P.U.F. 1966.p.13.

الكوجيتو ومعضلاته :Le Cogito

انطلقت المثالية الديكارتية على خلاف غيرها من المثاليات من مبدأ الفكر، (الكوجيتو) Cogito كحقيقة أولى لإثبات وجود الذات العارفة، ثم انتقلت إلى الحقيقة الثانية، وهى إثبات وجود الله، ثم الحقيقة الثالثة وهى العالم الخارجى. لم يتساءل أحد - على حد علمى - لماذا بدأ ديكارت من الفكر فى الوقت الذى تسير فيه الفلسفة المثالية عادة من الكل إلى الجزء. الحقيقة أن ديكارت فيلسوف عقلى أو مثالى واقعى إذا صح التعبير. أقول واقعى لأن ديكارت عالم ساهم فى اكتشافات عصره فى مجالات الرياضيات والطب والفلك، بجانب ما قدمه فى مجال العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة والأخلاق. لكن ديكارت وهو يعيش فى مرحلة انتقالية كما أسلفنا القول بين العصور الوسطى، والعصور الحديثة، كان يحمل على عاتقه مسئولية مستقبل العلم والفلسفة، ومسئولية التوفيق بينها وبين الدين الذى كان فى زمنه يمثل عائقاً أمام الكشف عن حقائق تخالف ما تعارف عليه الناس فى زمانه. وما دأب رجال الدين المسيحى على تقديسه على أنه الحقائق النهائية فى مجالات الفلك والعلم، مما جعلهم ينكلون بالعلماء القائلين بحقائق مناقضة لما آمنوا به. وما قضية عالم الفلك كوبرنيكوس Copernic وجاليليو Galélé إلا شواهد تاريخية على التزمت الدينى فى ذلك الزمن.

وقد نجح ديكارت فى اعتقادنا ولو نسبياً فى جر رجال الدين المسيحى إلى حضيرة العلم. واستدرجهم إلى أن يألفوا التردد على مرصد الحقائق بالجدل حيناً، وبعرض الحقائق العلمية حينا آخر. وكان له حوار طويل مع آباء الكنيسة من رجال الدين المثقفين والمعاصرين له من أمثال الأب مرسن، ومع الفلاسفة الذين ألهبوا نار القطيعة بين الفلسفة والعلم جسندى، وجون لوك وغيرهما.

قلنا بدأ ديكارت من نقطة جزئية هى «الفكر». فقد قال فى كتابه «مقال فى المنهج»، إن هدفه الأساسى هو «نبش الأرض، وإزاحة ما عليها من رمال حتى يمكننى الوصول إلى الصخور أو الخزف الكامن فيها». ويقارن نفسه فى التأمل الثانى من التأملات الميتافيزيقية بأرشميدس مكتشف قانون الطفو قائلاً: «لكى أتمكن من سحب الكرة الأرضية من مكانها، ووضعها فى مكان آخر لايتطلب منى أى شيء سوى نقطة واحدة ثابتة ومضمونة». وقد وجد ديكارت هذه النقطة التى بحث عنها من خلال منهجه الجديد ذى القواعد الأربع، التى تبدأ برفض الخرافات والآراء المسبقة. والانطلاق من البداهة العقلية، حيث يقول فى القاعدة الأولى منها «بألا أقبل أى شيء على أنه حق مالم اتبين بالبداهة أنه كذلك». وأول حق وصل إليه ديكارت كان إثبات الذات عن طريق الفكر وهو ما يسمى بالكوجيتو «أنا أفكر، إذاً فأنا موجود Je Pense Donc Je Suis».

الكوجيتو يعنى أن الفكر أى الماهية سابقة على الوجود. وهذه الفكرة هى أساس المثالية الديكارتية، التى لايختلف فيها مع المذاهب المثالية السابقة إلا من حيث الطرح الفنى للقضية. فالفكر بالنسبة لديكارت أول حقيقة جزئية علمنا بها وجودنا، لكن الله هو الحقيقة الكلية الأولى التى فاضت عنها بقية الحقائق بما فيها الفكر والعالم الخارجى. وبالرغم من أن هذا الجانب لايختلف فيه ديكارت عن المثالية الفرعونية، أو الأفلاطونية أو حتى مثالية باركلى الغارقة فى الذاتية، إلا أن التدقيق فى منهج ديكارت يوحى بازدواجية تطلبتها روح العصر. وهى الصراع بين المنطق الأرسطى الذى ينطلق من المقدمات العامة أو البديهيات للوصول إلى الحقائق الجزئية أو النتائج من ناحية، والمنهج الاستقرائى التجريبى الذى اختار الجزئيات الحسية كنقطة انطلاق للوصول إلى

الحقائق الكلية أى القوانين والنظريات من ناحية أخرى. وقد آثر ديكارت فى اعتمادنا الربط بين المنهجين، فانطلق من حقيقة جزئية هى وجود الذات، ثم توسع فى بقية الحقائق أى الله والعالم الخارجى. وهنا يكون ديكارت قد أرصى روح العصر، أو نزعته العلمية التجريبية إذا جاز القول، ثم التف حول هذا المنهج بطريقة منطقية ليؤكد أن الإيمان بحقيقة كلية أولى وهى وجود الله، هى شرط لاغنى عنه لضمان أى معرفة يقينية. وهذا يعنى التأكيد من جانب ديكارت على استبعاد الشك المطلق، واتخاذ الشك المنهجى الذى ينطلق من الحذر للوصول إلى اليقين.

الكوجيتو الديكارتى كانت له إيجابيات وسلبيات كانت مثاراً لجدل طويل. ومن هذا الجدل يمكن تسجيل النقاط التالية: -

نقطة الانطلاق عند ديكارت فى الكوجيتو، كانت عقلية خالصة. فكانت بذلك سهلة الفهم والاقناع. فقد قال فى التأمل الثانى من التأملات الميتافيزيقبة: «أنا أفكر» ومهما شككت فى هذه الحقيقة فالشك فى حد ذاته نوع من التفكير. أى أن المرء مهما شك فهو يفكر. وطالما أن ملكة التفكير مرتبطة بالضرورة بالوجود، فكل من يفكر فهو موجود. وهذه هى البداهة العقلية الأولى التى أوحى بها ديكارت فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج.

من هذه الحقيقة الأولى شيد ديكارت الأساس للمعرفة اليقينية، وللميتافيزيقيا الديكارتية بصفة عامة. فقد أفلح ديكارت فى الفرار من فكرة الشيطان الماكر، الذى افترض وجوده فى البداية لتضليلنا عن الحقيقة. وقد كان لفكرة الكوجيتو، أى التأكيد على وجود الفكر كحقيقة أولى تأثير على إيمانويل كانت KANT، الذى بهرته الفكرة والذى بدأ فيما بعد بكوجيتو غير معلن وعلى طريقته، وكان ذلك عندما أيقظه ديفيد هيوم - على حد تعبيره -

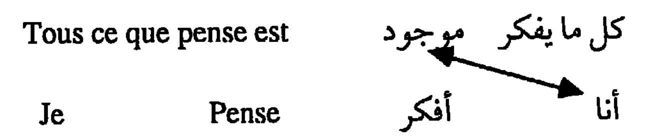
من سباته العميق من خلال نقد هذا الأخير لفكرة السببية التى يقوم عليها العلم. رأى [كانت] أن يبدأ بداية جديدة، واختار لهذه الجدة الفكر أو العقل كنقطة انطلاق. فقد قال: علينا أن نتأكد من البداية من سلامة الأداة (أى العقل) قبل أن نشرع فى استخدامه. ومع ذلك فالفارق بين البدايتين هى أن الكوجيتو الديكارتى مُكرس لإثبات الوجود بالدرجة الأولى، أى أنه كوجيتو انطولوجى، بينما الكوجيتو الكانتى مُكرس لإثبات صدق الماهية مما يجعل منه كوجيتو أبستمولوجى. لكن كليهما متفقان فى كونهما يحملان صفة الانعكاس على الذات.

وقد ينتقد الكوجيتو الديكارتى لأنه يسعى إلى إثبات الوجود عن طريق الفكر، أى إثبات الوجود عن طريق الماهية مما يثير فى الذهن فكرة الدليل الوجودى لإثبات وجود الله عند القديس أنسيلم Anselme، الداعى إلى إثبات وجود الله عن طريق الماهية. ويمكن القول فى هذا المجال إن وجود الفكر لايستلزم بالضرورة وجود الشيء. فمن الكائنات الموجودة ما هو مجرد عن الفكر ومع ذلك فهو موجود.

وقد طرح هذا الانتقال فى الاعتراضات السادسة من بعض اللاهوتيين والفلاسفة المعاصرين. فكان على النحو التالى: «فى البدء، إن حججاً قوية ويقينية على وجودنا لايمكن لها أن تقوم على ما نفكر فيه. لأنك لكى تكون متيقناً من أنك تفكر، يستوجب عليك مسبقاً معرفة ما طبيعة الفكر، وما طبيعة الوجود. أما وأنت فى جهل فى هذين الشيئين فكيف يتسنى لك معرفة أنك تفكر أو أنك موجود؟ إذاً قولك «أنا أفكر» فإنك لاتعرف (فى هذه الحالة) ما تعنيه. وعندما تضيف قائلاً: «إذاً أنا موجود»، فإنك لاتدرك أيضاً أنك لاتعرف ما إذا كنت تقول أم أنك تفكر فى شيء ما. وعليه، يستوجب عليك

بالضرورة أن تعرف ما تقول أولاً . وباختصار، عليك أن تعلم أنك تعرف أنك تعلم ما تقول، وهكذا إلى مالانهاية . ومن البديهى أنك لاتستطيع أن تعلم ما إذا كنت موجوداً أو ما إذا كنت تفكر»[2] .

ومن الانتقادات السالفة الذكر ظهرت انتقادات أخرى طرحت فى الاعتراضات السابعة . وهى ترى أن الكوجيتو لا يأتى بنتيجة جديدة . فعندما يقول ديكارت : «أنا أفكر» إذاً «فأنا موجود»، فالنتيجة أى الوجود تثير فى أذهاننا النتيجة فى منطق أرسطو الذى كان ديكارت من بين من انتقدوه على أن نتيجته عادة ما تكون تحصيل حاصل، لأنها متضمنة فى المقدمة الكبرى . فكأن الكوجيتو يتكون عند أصحاب هذا الاعتراض، من الشكل الأول من أشكال المنطق الأرسطى، حيث يمكن تركيب الكوجيتو على النحو التالى :



. . (إذا) فأنا موجود — Donc : Je suis

ويعتقد أصحاب الاعتراضات السادسة، أن الكوجيتو يعنى أن الوجود حاضر ضمنياً فى الضمير La conscience . فعندما يقول ديكارت : «أنا أفكر»، فهو فى الحقيقة يقول : «أنا فكرت». ومن البديهى أن هذا التفكير كان منصباً على شيء ما، وهو الوجود . وهذا يعنى أن عملية التفكير لاحقة لعملية الوجود فى ضمير المتكلم . وأن هناك برهة من الزمن تفصل بينهما، مما يعنى أن الوجود لم يأت بالحدس - كما يدعى ديكارت- وإنما كان ماثلاً فى الذهن من قبل كمقدمة كبرى .

---

(2) Descartes: œuvres Philosophiques. éd. Classique Garnier II. P. 850.

أما ديكارت فهو يجمل رده فى إجابته على الاعتراضات الثانية . حيث ينفى أن تكون نتيجة الكوجيتو نوعاً من أنواع القياس Syllogisme . ويقول : «المعرفة بالمبادئ الأولى ، أو بالبديهيات لم تكن متعارفاً عليها بين المناطقة كعلم . فعندما ندرك أننا أشياء تفكر ، فإن هذا الإدراك يعتبر معنى أولياً لايكون مشتقاً من قياس . فعندما يقول المرء : «أنا أفكر إذاً فأنا كائن أو أنا موجود» ، فإن المرء لايستنتج بالضرورة وجوداً من فكرة كما هو الحال فى القياس . ولكنه يستنتجه كشيء معروف من ذاته . فهو يراه بمراجعة بسيطة للعقل ، (تماماً) كما لو أنه استنبطه بالقياس . وكما لو أنه عرف من قبل المقدمة الكبرى التالية : «كل ما يفكر هو كائن أو موجود . لكنه فى الحقيقة على النقيض من ذلك ، فقد علم هذه المقدمة مما شعر به فى ذاته ، ومما جعله غير قادر على أنه يفكر لو كان موجوداً . وهذه خاصية من خواص العقل Esprit ، تجعله يشكل اقتراحات عامة لمعرفة أشياء خاصة»[3] .

رغم كل الاعتراضات التى حاول ديكارت الرد عليها ، تبقى فلسفته مثالية لسبب رئيسى لايمكن تجاهله ، وهو أنه جعل الفكر سابقاً على الوجود ، أى الماهية سابقة على الوجود ومصدراً له . هذه النزعة المثالية لم تكن فى الكوجيتو فقط ، بل إنها كانت واضحة فى تحديد هذا الفيلسوف لطبيعة حقائق الأشياء . فلننظر كيف تعامل مع المادة فى التأمل الأول . فقطعة الشمع على سبيل المثال عند اقترابها من النار - كما يقول - تفقد شكلها ، ورائحتها ، وصلابتها . ولم يبق منها سوى جوهرها وهو الامتداد . غير أن هذه الصفة الجوهرية فى المادة (أى الامتداد) هى صفة ثابتة لايعتريها التغير مهما طرأ على

---

(3) Ibid., II. pp.564-565.

المادة من تغيرات . ويقابل ديكارت بين جوهر المادة فى الثبات، وبين جوهر الروح وهو الفكر على غرار أنكساجوراس[4] .

ويقـــول ديكـــارت فى هذا الشأن فى رسالة لأرنو Armauld بتاريخ 16/7/1648 ، إن الكوجيتو لايمكن تصنيفه من بين الكليات . إنه ذو طبيعة خاصة يستقبل كل أعراضه تماماً كما يحصل الامتداد الذى له طبيعة خاصة تستقبل كل الأشكال[5] . ومن الجدير بالذكر أن المقارنة بين الفكر والامتداد فى إطار تعارضهما مع الكليات Universaux فى هذا المقام لها معنى خاص . إذ أن لكل منهما من المعطيات وجه شبه بالآخر . وعلى رأس هذه المعطيات المشتركة، برهان الحدسية القابل لأن يكون وحدة للكثرة . ولاشك أن العلاقة بين الماهيتين فيما يتعلق بأعراضهما لم يقدمها ديكارت إلا من وجهة نظر توازنية سلبية .

فمثال الشمع الذى طرحه ديكارت فى التأمل الثانى[6]، يعطى انطباعاً بأن للفكر إمكانيات هائلة وغير محدودة لاتخاذ أحوال لاحصر لها . ومع ذلك فهو أولا وقبل كل شيء مستتر . أما على المستوى المنطقى والتراجع التحليلى، فإنه يقوم مقام العناصر الديناميكية La genèse Dynamique . فالحركة فى مثال الشمع، تشير إلى هذه المادة كجوهر ممتد يسمح لنا بالتعالى عن عرض خاص كالشك فى عبارة «أنا أفكر» الذى تشترطه . وهذه الحالة (أى مثال الشمع) ينسحب على كافة أعراض المادة . فكما نستلهم فى قطعة الشمع عدداً من الأشكال الممكنة واللامتناهية، فإننا نجد فى «أنا أفكر» كل الملكات

---

(4) .Ibid., II.

(5) .Ibid., III. p.548

(6) راجع التأملات الميتافيزيقية، ترجمة د. عثمان أمين. دار الكتاب المصرى 1956 ص69.

القابلة للتعبير عن نفسها فى كثرة لا محدودة من التمثلات Représantation ويقول لاشيز La Chièz-Rey : «إن العقل L'ésprit بالنسبة لديكارت، تماماً كالنفس، عند أفلاطون. فهى فى «محاورة تيتيت» Théatète تبرز كقوة ونور. غير أن ما يعاب على ديكارت فى هذا المضمار هو عدم مواصلته استنباطاته فى الاتجاه الأفلاطونى، للوصول إلى القضية الشهيرة التى تهيمن على كل حياة العقل»[7].

المعضلة الثالثة التى واجهت مثالية ديكارت، هى معضلة أبستمولوجية نتجت عن الترتيب فى إثبات وجود الذات والله والعالم الخارجى. هذه المعضلة هى وقوع ديكارت فى مغالطة لغوية نجم عنها التشكيك فى قوة استدلالاته أولاً على وجود ذاته «الفكر» أو الكوجيتو. وثانياً على صدق أدلته على وجود الله. وثالثاً على مدى فعالية العلم الذى أقامه من خلال وجود العالم الخارجى.

ونقطة الضعف فى هذه الأدلة جميعها، ركزها أصحاب الاعتراضات الثانية فيما يسمى بالدور المنطقى Le Cercle Viceux[8]. فقد وقع ديكارت فى الدور المنطقى - كما يظن معترضوه - عندما أعلن فى البدء قائلاً: إن كل ما نتصوره بوضوح وتميز هو حق. ثم ذهب لإثبات وجود الله انطلاقاً من هذه القاعدة. فقال: إن الله موجود، ووجوده حق لأن فكرته لدينا واضحة ومتميزة. وعندما ظن ديكارت أنه أثبت وجود الله بقاعدة الوضوح والتميز،

---

(7) Pierre Lachıèze-Rey: L'idéalisme Kantien. J. Vrin 1972. p. 15.

(8) الدور يعنى إثبات قضية بالاعتماد على قضية ثانية غير مؤكدة، ثم العودة لإثبات القضية الثانية بالاعتماد على صدق القضية الأولى. مثاله قولنا: أن فلاناً رأى رسول الله عليه السلام فى المنام. وإذا اعترض علينا أحد بحجة أن فلاناً كاذب. قلنا: وهل يكذب من رأى رسول الله فى المنام؟

أصدر حكماً مطلقاً لضمان صدق المعرفة بصفة عامة مفاده، أن وجود الله ومعرفته هما أساس اليقين لكل علم ومعرفة. وبذلك وقع ديكارت فى الدور.

وقد لخص أصحاب الاعتراضات الثانية هذا الدور فى قولهم: «بما أنك لم نكن بعد متيقناً من وجود الله، وبما أنك تقول إنك لن تكون متيقناً من معرفة أى شيء معرفة واضحة ومتميزة، مالم تكن قد عرفت بيقين ووضوح أن الله موجود، وهو أمر لم تبرهن عليه بعد. بالرغم من كل ذلك فقد اختتمت حديثك بأنك قد عرفت بوضوح ما تكون عليه (أى أنك موجود)»[9].

ويرد ديكارت على هذا الاعتراض بالفصل بين الوضوح والتميز فى العلم، والوضوح والتميز فى المبادئ الأولى أو البديهيات، موضحاً أن الكوجيتو الذى أثبته فى البداية يتضمن نوعاً من الاستنباط انطلاقاً من بداهته الخاصة. وبعبارة أخرى، فإن «أنا أفكر إذاً فأنا موجود» هى نوع من الحدس أو الاستنباط، وهذا هو نص إجابة ديكارت: «عندما قلت إننا لانستطيع معرفة أى شيء بيقين إذا لم نعرف أولاً أن الله موجود، فقد قلت بوضوح إننى لم أكن اتحدث إلا عن العلم الخاص بهذه الخواتم التى يمكن أن تعيدها فى أذهاننا دكراها (حتى) لو لم نفكر فى الأسباب التى كنا قد استخلصناها منها. وذلك لأن معرفة المبادئ الأولى، أو البديهيات لم يكن من عادة المناطقة تسميتها بالعلم»[10].

---

(9) Dercartes : œuvres Philosophiques. II. p.545.

(10) Ibid., II. pp. 563-564.

الفصل الثاني

(المثالية الإنجليزية الحديثة)

باركلى BARKELEY

(1685 - 1753 م)

العقل والفكرة والواقع :

مصدر الأفكار :

ماهى الفكرة idée ؟ . منذ زمن أفلاطون والفلاسفة يطرحون هذا السؤال كمقدمة لبسط أفكارهم فى مجال المعرفة . وفى كل مرة يجيب فيها أحدهم عن السؤال يجد نفسه قد تورط فى دوامة الوجود التى لا خلاص منها إلا بالتفريق بين شيئين : أولهما الحقيقة كما هى موجودة فى الواقع . وثانيهما العقل كقوة مدركة وعارفة لهذه الحقيقة .

وقد تباينت الإجابات عن السؤال السالف الذكر ، حتى أنها شكلت ملحمة فكرية ، بل لوحة فنية رائعة مرسومة عليها نماذج من عقلية البشر . وكيفية تفكيرهم ، ووسائل إقناعهم لبعضهم بعضاً بسلاح حاد ، وفتاك ، وماض إنه الفكر . وباركلى من أكبر المحاربين فى هذه المعركة . وكما أن الحرب خدعة - كما يقولون - فلاغرابة أن نجد هذا الفارس قد لعبها . ومع ذلك

فنتيجة هذه الملحمة غير قابلة للإدراك حتى الآن . ويبدو أنها مرسومة على نهاية الطريق الذى لانهاية له .

ولكى نصل إلى مايريد باركلى لابدلنا من أن نعرف بشيء مختصر ما قاله الأولون فى هذا الصدد . إذ أن باركلى يرد على بعض سابقيه بالحسنى تارة ، وبكل ما لديه من شراسة تارة أخرى . ولعل من هؤلاء الأخيرين نميز أبرز خصومه ، وهو مواطنه الفيلسوف الإنجليزى الحسى جون لوك . John Locke .

بداية الطريق - كما قلنا - بداية وجودية إذا صح التعبير . ولا نتردد فى القول : إن التفكير الدينى عمودها الفقرى ، ومثيرها كلما خمدت نارها وأبيضت جمراتها والتحفت ذاتها بلحاف أبيض ينذر بنومها أو نهايتها . هذه الملحمة هى مسيرة الفكر البشرى بكل أبعادها وتناقضاتها . ومع ذلك نرى من حين إلى آخر من يرفع راية سوداء[11] بين الجميع .

أفلاطون وباركلى:

البداية المعلومة لهذه الملحمة كان أفلاطون . عندما تحدث عن عالم المثل ، عالم الحقيقة ، العالم الذى توجد فيه الصور Formes أو النسخ الأصلية للموجودات . إنه عالم مفارق لايمكن التعرف عليه عن قرب إلا بالارتقاء فوق عالم الحس . وكان عالم المثل هذا ، هو عالم الطهارة بينما عالم الحس هو عالم الدنس . من هذا المعنى ورد سيل من التعريفات للحقيقة . أكثرها حقيقة وأبعدها مدى هو القول بأن الله هو الحقيقة الأولى ، التى تفيض منها كل

(11) الراية السوداء شعار حزب الفوضويين المعاصرين Anarchistes .

الحقائق. هذا التعريف لايختلف بين ماجاء عند أفلاطون مفجر القضية وباركلى منظرها.

يقول أفلاطون : إن الحقيقة هى العقل وليست المادة. أى أن الأشياء الحسية صور مشوهة لما يقابلها من أصول فى عالم المثل. وكلما ترفع الإنسان بالتأمل العقلى أو الروحى فوق العالم الحسى كلما اقترب من عالم المثل، وأدرك عنها الكثير. هذه التأملات بقيت عند الكثيرين من البسطاء منذ ذلك الوقت وحتى عصرنا هذا مثار سخرية وتهكم، حتى اقنعوا من على شاكلتهم بأن مثالية أفلاطون لاعلاقة لها بالواقع. بل إنها ضرب من ضروب الخيال غير الممكن واقعياً. وقد نسى هؤلاء الأقوام أن حكمة أفلاطون اقتضت أن يعلم الآخرين بمنهج الأسطورة، وهو منهج ألفه بنو قومه عصرئذ. وأن يوعز من خلاله لأبناء المستقبل. بأن الخيال والمخيلة هما حافظا الوجود، وفضاء المستقبل. وأن الإنسان لايستطيع أن يدرك الحقيقة إلا بتخليص عقله من هيمنة الحواس وتقاليد المألوف والتحليق فى عالم العقل. إذ أن الوجود المادى مظهر أو غلاف لايمكن الوصول إلى الثمار التى يغطيها إلا بكسره، والنفاذ إلى لبه.

وقد وجد العقل الحديث منذ بداية النهضة العلمية فى بداية القرن السابع عشر وقد حطم جزءاً من هذا الغلاف، لينفذ إلى جوانيته، وليكتشف كنوزاً من المثل الأفلاطونية. إنها الحقائق العلمية أى القوانين التى لاتراها الحواس، ولا يدركها إلا العقل. هنا وجد العقل نفسه فى حضيرته أمام أهله وذويه. فأقسم ألا يتعامل مع الظاهر حتى يدرك المكنون. فكان له بعض ما أراد.

أراد أفلاطون بحقيقة أخرى، وهى أن الوجود يتكون من حقيقة ومظهر الحقيقة هى العقل، والمظهر هو ما يغلف العقل من جسم. كما أن للعقل مطالبه وللجسد رغباته وحاجاته. وكلما توفرت للعقل مطالبه، وقلت رغبات

الجسد كلما ترقى الإنسان فى سلم المعرفة والحضارة. ومما سلف ذكره، نرى أن الوجود الحقيقى عند أفلاطون عقل محض، إنه عالم المثل، إنه الله، والله رمز لكمال المعرفة. ومنذ ذلك العصر انقسم الفلاسفة إلى تيارين رئيسيين متناقضين. أحدهما يتبع أفلاطون القائل بشكل أو بآخر بأن العقل أو النفس هو الأساس الأول للوجود. وثانيهما يتبع ديمقريطس أبا الفلسفة المادية. ويرى أن المادة هى أساس الوجود، وأن العقل أو الفكر أو الروح أو النفس ما هى إلا انعكاس للمادة وصدى لها.

ومع ذلك، فالمتتبع لتطور تاريخ الفكر الإنسانى، من خلال المذاهب الفلسفية المتنوعة، يجد اختلافاً نشأ عن تحديد كيفية نشاط الفكر، ومفهوم الفكرة، وعلاقتها بالأشياء التى نراها فى الواقع. هذا الخلاف قدم لنا مبررات وحججاً عقلية لدى كل من التيارين الرئيسيين المذكورين آنفاً (مذهب أفلاطون ومذهب ديمقريطس)، لدعم أحد التيارين وتوضيح ظاهرة الفكرة. ولما كانت المادة سهلة التناول فى عصورنا المتأخرة، الأمر الذى كشف عن جوانب هامة من مكنوناتها، وعن كثير مما كان خفياً من أمرها، فقد ظل الفكر (أو النفس) مجهولاً إلى حد بعيد. مما جعل أجيج تلك المعركة الفلسفية، يزيد ضراوة ويقترب - كما يرى البعض - من نهايتها.

انطلق باركلى فى نظرية المعرفة من نفس المنطلق الذى بدأ به ديكارت فى قضية المنهج. ونعنى بذلك تجنب الآراء والأفكار المسبقة. لكن باركلى حصر هذه الأفكار أو الآراء المسبقة فى قضيتين سنأتى على ذكرهما فيما بعد بالتفصيل، أولهما سوء استعمال اللغة، وما ينجم عنه من معارف باطلة، لاعلاقة لها بالواقع. وثانيهما الأفكار المجردة التى أضاعت العصور الوسطى قرونها فى جدالها وإثبات وجودها فى الواقع. ومن المعروف أن باركلى من دعاة الاسمية Nominalisme فى هذا الشأن.

والمعركة الأخيرة – على مايبدو – انصبت على تحديد طبيعة «الواقع» Le réel «والعقل» La Raison والعلاقة بينهما. وقد ظهر فى هذه المرحلة نهجان من التفكير، يسيران بشكل متواز. أحدهما يهتم بالإدراك الخارجى، والآخر ينشغل بطبيعة الأفكار العامة أى الكليات Univereaux أو التصورات. وكانت هذه المرحلة الأخيرة هى ملحمة العصور الوسطى بشأن الكليات والأفكار المجردة. هنا وبعيداً عن وجهة نظر مذهبية، يبدو أن كلمة «فكرة» تحتمل ثلاثة معان ممكنة :

1) الإدراك الواعى للمواضيع الحاضرة أمام العيان. وهذا ما نسمية بالإدراك Perception.

2) جلب المواضيع ذاتها الغائبة عن العيان، وذلك عن طريق الذاكرة والخيال.

3) التفكير المجرد فى الأشياء وعلاقتها ببعضها بعضاً. وتلك هى الأفكار العامة أو المجردة idées générales. وهذا المعنى الأخير ما رفضه باركلى، وخلق منها مذهب الإسمية Nominalisme التى وظفها لخدمة اللامادية Immatérialisme كما سنرى فيما بعد.

ديكارت وباركلى:

يبدو أن من العسير فهم قضية الأفكار بوضوح عند باركلى إلا بمقارنته بديكارت ولوك. فديكارت جعل من الأفكار عالماً من الحقائق. لم يكن عالم الشيء المعروف، ولا عالم المثل. فالفكرة بالنسبة لديكارت هى صورة يصنعها العقل revêt. لكن هذه الصورة تعتبر فى نفس الوقت شيئاً له سبب آخر فى وجوده، ومستقل عنه. يقول ديكارت فى الدليلين الأول والثانى على إثبات

وجود الله اللذين عرضهما فى التأمل الثالث من التأملات الميتافيزيقية : «افهم من كلمة فكر Pensée كل ما هو فينا . وما نحن عارفون به» . وأفهم من كلمة (أفكار) هذه الصورة التى تمثل جميع أفكارنا عن طريق الإدراك المباشر الذى نحصل به على معرفتنا لهذه الأفكار نفسها .

وهذا يعنى أن «الفكرة» هى نفسها الفكر متخذاً صورة، أو قائماً فى شكل صورة . ومع ذلك ، فهذه الفكرة ترتبط فى آن واحد بالفكر الذى تشكلت بصورته ، وبالموضوع الذى تمثله . ومن هنا يمكن القول : إن الفكرة تتضمن وجوداً وسيطاً ذا طبيعة مزدوجة Amphılbie . ولكى يميز ديكارت بعناية بين الفكرة idée ، والصورة Image ، تعامل مع الفكرة على أنها نسخة لنموذج . أو على أنها وسيط بين فعل التفكير وموضوعه . مما يؤكد على أن الفكرة تشارك فى هذا وذاك . فهى ليست الموضوع كما يقول الحسيون ، وليست الفكر كما يقول باركلى . ولكنها الوسيط بين الاثنين .

ومع ذلك يمكن فهم الفكرة عند ديكارت كوجه من وجوه وجود العقل أو الحقيقة متميزة ، وتدين بصورتها إلى شيء آخر . لكن الفكرة فى النهاية عند ديكارت ، تعتمد اعتماداً كلياً على وجود فكرة الله فينا ، وهذا ما جعل ديكارت يقول : إن يقين المعرفة يعتمد على الإيمان بوجود الله . كما جعل المعرفة اليقينية هى المعرفة الفطرية ، التى يولد الإنسان بها ولا يكتسبها من الخبرة الحسية . هذه المقولة - التى يعتمد فيها يقين المعرفة على الإيمان بوجود الله - هى ذاتها التى نجدها عند باركلى . الذى جعل من الله علة العلل . وقد تناول مضامينها وأنواعها ، وأقربها إلى الصدق فى التأمل الثالث من كتابه التأملات الميتافيزيقية . حيث تساءل فى البدء ، هل أفكارنا صادقة؟ وهل لأفكارنا موضوعات فى الخارج؟ . وقد أجاب عن هذه الأسئلة على النحو الآتى :-

أولاً: لابد أن أمعن النظر فى أفكارى من حيث هى كذلك . وأن أتحقق أيها واضح وأيها غامض . فالفكرة التى تظهر لى واضحة، لابد أنها صادقة، ومن ثم لابد أن يكون لها موضوع فى الواقع . «إن الأشياء التى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومميزاً جداً هى صحيحة كلها» .

وقد أوضح لنا ديكارت الفرق بين الوضوح والتمييز من ناحية، والتميز والالتباس من ناحية أخرى فى القاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتى عندما بين أن المعرفة الواضحة المتميزة نصل إليها عن طريق البداهة العقلية لا البداهة الحسية . وقد أوضح أن الفكرة الواضحة Clare ، هى تلك الأثر الذى يحدثه إدراكها بطريقة مباشرة عندما تكون ماثلة فى الذهن مباشرة . فالفكرة الواضحة هى الفكرة الحاضرة المتجلية لذهن منتبه . وتكون الفكرة غامضة Obscure ، عندما لايبقى منها إلا تذكرها . أما عن التميز Pistinction الذى هو عكس الالتباس Confusion ، فهو اشتمال الفكرة لكل عناصرها التى تعنيها، ونخلو فى نفس الوقت من أى عنصر لايخصها[12] . ويقول ديكارت إن الفكرة التى تبدو لى غامضة لابد أن يكون منبعها انفعالاً من انفعالات النفس الذاتية . وهذا الأمر يؤكد لنا أن الوجود الخارجى عند ديكارت والعقليين بصفة عامة، لايمكن معرفته إلا عن طريق الأفكار .

ثانياً: ولكى يميز ديكارت بين الأفكار الصادقة، وتلك الكاذبة، قام بتصنيفها إلى ثلاث طوائف : -

1) الطائفة الأولى، هى الأفكار الحادثة Les idées adventices الغريبة عن الذات، وكأنها آتية من الخارج . مثل فكرتنا عن اللون، والصوت، والحرارة، والرائحة والطعم . فهذا النوع من الأفكار يكون عادة غامضاً .

---

(12) راجع عثمان أمين : ديكارت . ص 95 ومابعدها.

2) الطائفة الثانية، هى الأفكار المصطنعة Les idées factice . وهى مركبة من الأفكار السابقة (أى الحادثة)، التى تصل إلينا عن طريق الحواس. من أمثلة هذه الأفكار التى يمكن لنا تركيبها من الأفكار العارضة : صورة حيوان نصفه فرس، والنصف الآخر إنسان. أو صورة فرس ذى جناحين. وغيرها من الأفكار التى يمكن تكوينها على نفس المنوال، ويقول ديكارت عن هذه الطائفة من الأفكار: إنها غامضة، وليس لها وجود فى الخارج.

3) الطائفة الثالثة، هى الأفكار الفطرية[13] Les idées innées . وهى «أحوال ذهنية موجودة فى النفس قبل أى تجربة، ووجودها يكون (بالقوة)، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة خرجت إلى الفعل فى الوعى والوجدان. ومعنى كونها مفطورة أنها غريزية فى النفس وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى مافينا من قوة على الفكر. وتمتاز الأفكار

---

(13) يميز البعض عادة بين الفطرة والغريزة . innée et instinct فالشيء الفطرى هو ما فطر عليه الإنسان منذ ولادته، ولم يتعلمه عن طريق الخبرة éxperience ، سواءً كان ذلك فعلاً أم إدراكاً. وهذا ماعناه ديكارت فى «التأمل الثالث» عندما قال: «الأفكار الفطرية الغريزية»، فقد جمع بين الإثنين. وبالتالى يكون ديكارت جمع بين المعنيين المتقاربين للغريزة والفطرة. فالفكرة الفطرية عند ديكارت تشمل فى نفس الوقت ما ندعوه بالأفعال الخاصة بالخبرة الداخلية للضمير. وما نسميه بالقوانين أو الصور القبلية A Priori للمعرفة. هذا التعريف يعنى أن فعل الغريزة وفعل الفطرة شيء واحد. ومن ثم لاتعد الأفكار الفطرية أفكاراً محضة فى الذهن فقط، بل ما ينجم عنها من أفعال خارجية أو ردود فعل خارجية مما يطلقه البعض على معنى العريزة. ولهذا، فإذا صح قول ديكارت ، إن الغريزة والفطرة شيء واحد، فإن حجج الحسيين وعلى رأسهم لوك فى إنكار الأفكار الفطرية تكون واهية. فمن منا يجرؤ على نكران معرفة الطفل الفطرية للرضاعة منذ الوهلة الأولى التى يتحسس فيها حلمة أمه ويسرى ذلك على كل ما ولد الكائن الحى مفطوراً عليه، مثل : حب البقاء، والجنس، والتملك وغيرها من أفعال الغريزة.

الفطرية بوضوحها، وبساطتها، وشمولها، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك»[14]. هذا ومن خصائص الأفكار الفطرية ما يأتى: -

* أنها الصور الأولية للمعرفة.
* تولد مع الإنسان وليست مستفادة من التجربة، ولامركبة بالإرادة، والقول إنها فطرية لايعنى أن العقل هو الذى أنشأها. لكنها أشبه بالوراثية فيه، أى أنها كامنة فينا بالقوة، فهى فى عقل الطفل كما هى فى عقل الراشد.
* هذه الأفكار تمثل طبائع بسيطة، وحقائق موضوعية.
* من أمثلة الأفكار الفطرية: فكرة الله فينا، وفكرة النفس والامتداد، والحركة، والعدد، والزمان.

الفكرة عند جون لوك:

أما جون لوك Lock وبالرغم من تناقضه مع ديكارت الصارخ فى مجال المعرفة، فهو - على ما يبدو - ينطلق من وجهة نظر ديكارتية بحتة. أى أن «الفكرة» عنده هى الموضوع المباشر للإدراك أو الفكر[15]. وأن العقل لايعرف الأشياء مباشرة، وإنما يعرفها فقط بوساطة الأفكار التى يملكها منها. لكن لوك يصل إلى نتيجة مفادها، أن للأفكار وجوداً متشابهاً Crepusculaires بين وجود الأشياء التى تمثلها وبين الفكر الذى يتصورها. وهى تكون فى النهاية بالنسبة له تارة تمثيلاً للعالم الخارجى، وتارة أخرى تمثيلاً لكليات ذات محتوى منطقى.

---

(14) راجع: التأملات الميتافيزيقية، التأمل الثالث. ترجمة د. عثمان أمين. مكتبة القاهرة الحديثة 1956م. صفحة. 99 ثم راجع: يوسف كرم: الفلسفة الحديثة، صفحة 77.

(15) راجع جون لوك: محاولة فى فهم العقل البشرى. الكتاب الرابع، الفصل الرابع، فقرة -3-

من هنا يمكن القول : إن لوك يتبنى الدفاع عن النظرية التشخيصية Representationiste التى تعتبر الشيء تشخيصاً للفكرة. وهى نظرية هشة فى النهاية، لأنها تقع بين مهلكتين. فمن ناحية وفقاً لهذه النظرية لو طابقنا بين الفكرة والموضوع، فإننا لن نستطيع معرفة ما إذا كان لدينا عن الموضوع إدراكات خاطئة أم صحيحة. فبين القمر الواقعى، والقمر الذى نراه مستديراً بأعيننا هناك نوع من الثنائية. فإما أن نقول عن صورة القمر هذه إنها مظهر، وبالتالى نرفض الفكرة التى لدينا عنها فى العقل وكما يجب أن تكون، وإما أن نقول عنها حقيقة. هذا وقد اعترف لوك فى إجابته على الاعتراضات الثانية بشيء من الضعف فى نظريته الرافضة لوجود الأفكار بمعزل عن الأشياء.

ولكن ماهو موقف جون لوك على وجه الدقة من قضية المعرفة والأفكار؟ يعرض لوك وجهة نظره فى المعرفة فى كتابه : محاولة فى فهم العقل البشرى (فى الفصلين الأول والثانى من الباب الثانى). وهو ما نحاول إيجازه فيما يأتى :-

يقول جون لوك عن مصدر المعرفة : إن كل إنسان لديه بالطبع حصيلة من الأفكار، يمكن التعبير عنها بكلمات مثل البياض، المدة، الحلاوة، الفكر، الحركة، الإنسان، الفيل، وغيرها من الكلمات الموجودة فى اللغة. ويرى لوك آن هذه المشاهدة هى أول ما يمكن لنا أن نتفحصه، ونتناوله بالتحليل. وعلينا أن نبدأ بالسؤال التالى : كيف أمكن للإنسان الحصول على كل هذه الأفكار؟ وبأى وسيلة وصلت إلى العقل؟ ويضيف قائلاً : علينا أن نفترض فى البداية أن النفس أشبه باللوح المصقول، الخالى من أى نقوش، أو أفكار أياً كان نوعها، فكيف يمكن لها أن تستقبل هذه الأفكار؟ وبأى وسيلة أمكنها الحصول على هذا الكنز الهائل من الأفكار التى تشكل خيال الإنسان، وتؤثر فيه تأثيراً بدون

حـدود. وتنهـال عليـه بدون انقطاع. ومن أين جـاءت لـه كل هذه المواد التى تشكل جميع ما لديه من براهين عقلية لكل معارفه؟

بجيب جون لوك على كل ذلك بكلمة واحدة «من الخبرة» إنها أساس لكل معـارفنا. ومنهـا يشتق العقل أصول معـارفه، سواء عن طريق ملاحظاته الحسية للأشياء الخارجية كالألوان، والصلابة، والحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة وغيرها مما تقع عليه حواسنا وتتأثر به. أو عن طريق العمليات الداخلية للنفس التى هى نوع من التأمل الذاتى، أو الاستبطان الذى يزود العقل بجميع أشكال الأفكار.

هذا يعنى باختصار أن مصدر الأفكار أيا كان نوعها عند الإنسان. إما عن طريق الحواس التى تزودنا بمعارف عن الأشياء الخارجية، وإما عن طريق التأملات الداخلية للنفس، التى هى عبارة عن تحليلات للمعارف الآتية من الخارج عن طريق الحواس. هذه التأملات الداخلية، ينشأ عنها نوع آخر من الأفكار هو ما يسمى بالتصورات، كالشك، والإيمان، والبرهنة، والمعرفة، والإدراك وغيرها مما ينتج عن الأفكار المختلفة للنفس. ولذا يرى لوك أنه من المستحيل أن نجد مصدراً آخر للمعرفة غير المصدرين السالفى الذكر. بل إن تلك هى المبادئ الوحيدة التى تتكون بناءً عليها المعرفة البشرية.

ويهاجم جون لوك ما يسميه الفلاسفة العقليون بالمبادئ الفطرية، أو الأفكار الفطرية Les idées innées التى تولد مع النفس قـائلاً: «هناك من الناس من يفترض مايسمونه بحقيقة غير قابلة للجدل. وهى وجود مبادئ فطرية معينة، أو معان أولية يسمونها معانى مشتركة بين الناس ومطبوعة أو محفورة - على حد قولهم - فى النفس منذ نشأتها. ومصاحبة لها فى وجودها فى العالم. ولابد لى من أن أدعو القراء إلى ضرورة التخلص من هذا الفرض

الخـاطئ»[16] . وعلى المرء أن يعـرف ، أنه فى إمكانه أن يقـتنى مـا شـاء له من المعـارف بمجـرد استـخدامه البـسيط لملكاته الطـبيـعية . وبدون اللـجوء إلى أى انطباع فطرى . كما أنه قادر بالفعل على الوصول إلى يقين كامل لأشياء معينة ، دون الحاجة إلى أى من هذه المعانى الطبيعية أو هذه المبادئ الفطرية المزعومة .

ويضيف لوك قائلاً فى هذا الشأن : «إنه لمن المثير للسخرية أن نفترض أن أفكار الألوان كانت مطبوعة فى نفس الإنسان ، الذى كان الله قد منحه حاسة البـصر ، والقـدرة على استـقبـال هذه الأفكار عن طريق الانطباع الذى تحـدثه الأشياء الخارجية على عـينيه»[17] . أما الصـحيح فهو الاعتقاد بأن لدينا ملكات طبيـعيـة ، تمكننا من معـرفة الأشـياء الموجـودة فى الواقع . وهذه الملكات هى الحواس .

ويبرهن لوك على بطلان الأفكار الفطرية بالإشارة إلى المبادئ المنطقية العامة ، والبديهيات التى قيل إنها مفطورة فى النفس . والتى منها : «كل ما هو موجـود ، موجود» . و«الشيء لايمكن أن يكون موجوداً وغير موجود فى نفس الوقت» . فيقول : لو كانت هذه المبادئ العقلية موجودة بالفعل بالفطرة عند كل الناس ، لوجـدناها عند الأطفـال ، والمجـانين الذين يجـهلون كل الجـهل هذه المبـادئ التى تـسمى فطرية . إذاً فالقـول بوجـود حقـائق مطبـوعة فى النفس من ناحية ، ثم القول من ناحية أخرى إن هذه النفس لاتدرك هذه الحقائق ، هو قول ينطوى على التناقض . ويبرهن على عدم وجود الأفكار الفطرية[18] .

---

(16) Locke : Essai Philosophique concernaut l'entendement humain. Livre II, chaptire I. éd. j. Vrin Paris. 1972. P.7.

(17) Ibid., p.8.

(18) Ibid., p. 9.

أما قول أنصار الأفكار الفطرية بأنها كامنة، وتظهر فى العقل عندما تحين الفرصة العملية بمرور عمر الإنسان، فهو قول ينطوى على بطلان. فكم من أطفال بقوا طيلة أعمارهم يجهلون البديهيات والمبادئ العقلية التى يقال عنها إنها محفورة فى نفوسهم منذ الولادة. وكم من أناس أميين، وشعوب متوحشة وصلت إلى سن الرشد، ولم تتصور الأفكار العامة والمجردة التى تنشأ منها المبادئ العامة. والتى يعتقد باطلاً أنها أمثلة للأفكار الفطرية. ويعترف لوك، بأنه من الضرورى استخدام العقل قبل الوصول إلى معرفة الحقائق العامة، ولكنه ينكر أن تكون نقطة انطلاق العقل من تلك الحقائق المزعومة كأفكار فطرية فى النفس.

ويستطرد لوك فى نقده للأفكار الفطرية من خلال الحياة العملية والأخلاقية، فيقول: لو كانت هناك مبادئ عامة أخلاقية محفورة فى النفس منذ الولادة، لما كانت هناك حاجة للاتفاقيات والمواثيق الدولية. «إن مراعاة الاتفاقيات والمواثيق بدون استثناء (بلا مراء)، هو أحد أكبر الواجبات الأخلاقية غير القابلة للجدل. ومع ذلك، لو سُئل مسيحى يؤمن بفكرة العقاب والثواب بعد الموت. لماذا يجب على المرء أن يكون صادقاً فى وعده؟ لأجابك قائلاً: لأن الله صانع الخير والشر الأبديين، قد أمرنا بذلك. ولو سألت أحد أتباع توماس هوبز Hobbes ، نفس السؤال. لأجابك قائلاً: لأن الشعب يريد ذلك. ولأن التنين Le Léviatan[19] سيعاقبك لو فعلت عكس ذلك. ولو طرح السؤال نفسه على أحد الفلاسفة الوثنيين لأجابك قائلاً: إن

---

(19) توماس هوبز T. Hobbes (1588-1679) الفيلسوف الإنجليزى المادى. صاحب كتاب «التنين» الذى طرح فيه أفكاره السياسية، ونظريته فى الحكم والتنين هو رمز لروح الشعب.

نكث الوعد شيء مُخل بالشرف، ولايتلاءم مع كرامة الإنسان، لأنه مخالف للفضيلة التى تصل بالطبيعة البشرية إلى أقصى درجات الكمال[20] .

وصفوة القول: يُفهم من حديث لوك أن المعرفة تأتى أولاً وأخيراً عن طريق التجربة الحسية. كما أن العملية الفكرية الداخلية هى الأخرى انعكاس وصدى للعالم الخارجى. وعليه لو كانت مبادئ المعرفة مطبوعة فى النفس كمبادئ فطرية، لما كانت هناك حاجة لكسب المعرفة بأساليب أخرى. وعليه، فالموضوع الموجود فى خارج الذهن، أى فى الواقع هو وحده مصدر المعرفة، كما أن وسائل تحصيل هذه المعرفة، هى وسائل الحس من خلال التجربة العملية. فهى التى بانعكاسها على العالم الخارجى تنقش المعرفة على العقل، أولاً بأول. أما قبل لقائنا بالعالم الخارجى، فالعقل البشرى ماهو إلا صفحة بيضاء.

أما إذا تساءلنا عن حقيقة الموضوع الخارجى التى نكتسبها عن طريق الإدراك الحسى. فإننا نجد لوك يُقسم الموضوع إلى نوعين من الصفات:

1) صفات أولية Premieres Qualités، وهى صفات كامنة فى الشيء وتشكل أساس حقيقته، ولايمكن أن يكون له وجود بدونها. ومن هذه الصفات نجد الامتداد، والشكل، والصلابة.

2) صفات ثانوية Secandes Qualités، وهى ثانوية لأنها ليست أساسية فى الشيء، ومن أمثلتها: اللون، والطعم، والرائحة[21] .

---

(20) Ibid., p. 27.

(21) Ibid., p. 89.

انظر عزمى إسلام: جون لوك. دار المعارف بمصر 1964، صفحة 65 ومابعدها.

مما سلف ذكره يمكن القول : إن باركلى بدأ هو الآخر كجون لوك بداية ديكارتية . فقد آكد تماماً كغريمه لوك، على أن الذهن لايعرف الأشياء مباشرة . بل يدركها بواسطة مالديه من معان . بل إن الفكر عند باركلى ينصع الواقع من ذاته . مما يجعل الواقع المسمى مادياً عند الفلاسفة ، واقعاً ذاتياً .

ومع ذلك فباركلى - كما يقول هو نفسه - لاينكر وجود الأشياء فى الوافع، لكنه ينكر كونها مادية، وقائمة بذاتها مستقلة عن الذهن . ويقول رداً على منتقديه : قد يبدو من عبث الأطفال أن يشك الفيلسوف فى وجود الأشياء . إننا نرى الحصان نفسه، ونرى الكاتدرائية نفسها، وكذلك الحائط الأبيض، ونحس بحرارة النار . ونرى الأشجار فنعلم أنها حديقة، كما نعلم آن الكتب موجودة على المنضدة . فالقول بأن اللامادية تحيل الأشياء إلى معان هو قول باطل، والصحيح هو أنها تحيل المعانى إلى أشياء . لكن هذه الأشياء ليست مادية .

يبدو أن ضالة باركلى هى إنكار الثنائية (الشيء والفكرة التى هى صورته) التى قال بها الفلاسفة السابقون المثاليون منهم، والحسيون على حد سواء . ويقول باركلى : إننا أمام معضلة مستعصية يطرحها علينا المذهب الثنائى . فإما أن تكون الفكرة هى الشيء نفسه وفى هذه الحالة نظل فى وهم غير قابل للشرح، لأننا لابد أن نؤمن بأن الكاتدرائية الحقيقية موجودة فى عقولنا . وإما أن تكون الفكرة مختلفة عن ذلك، أى أنها «صورة» . وفى هذه الحالة الأخيرة لن ننجو من الزلل أيضاً . إذ كيف يمكننى معرفة ما إذا كانت «النسخة» أى (الصورة وهى الفكرة) تشبه الأصل وتتطابق معه فى الوقت الذى لا أعرف فيه الأصل؟[22] .

---

(22) ما يقصده باركلى هو أنه إذا كانت معرفة الشيء تكون بواسطة «الفكرة» ، أى صورة الشيء الذهنية، فهذا يعنى أننا لانعرف الشيء مباشرة وإنما بوساطة صورته أى الفكرة. وهنا يحق لنا آن نتساءل عن الضمان الذى يجعل صورة الشيء مماثلة له.

هذه المعضلة لايمكن الهروب منها فى اعتقاد باركلى، إلا بأحد اختيارين: إما إحالة الفكرة إلى الموضوع (أى المذهب المادى). وإما إحالة الموضوع إلى الفكرة (أى المثالية الذاتية). وقد اختار باركلى على مايبدو الحل الأخير، المختلف عن جميع اختيارات الفلاسفة السابقين. فقد اختلف عن المذهب المثالى الأفلاطونى، لأن أفلاطون سلم بالواقع المادى، وإن جعل له مرتبة أقل فى الوجود عن مرتبة العقل. واختلف عن ديكارت، لأن هذا الأخير لم ينكر الوجود المادى للأشياء فى الخارج، بالرغم من انطلاقه من الذات أو الفكر «أنا أفكر إذاً فأنا موجود». ثم اختلف بالطبع عن لوك. لأن لوك يميز ثلاثة جواهر: الأنا، والعالم الطبيعى (أى المادى)، والله. أما باركلى فلم يعترف إلا بجوهرين، هما : الأنا، والله. أما أفكارنا عن الأشياء، فلم تعد بالنسبة له سوى رموز لايمكن لها أن تقطن إلا فى عقل إلهى أو بشرى.

اللغة مصدر الأفكار المجردة ومصدر الخطأ:

يتناول باركلى فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» قضية الخطأ والصواب فى التفكير الإنسانى، وذلك من خلال عرض منهجه غير المعلن، ويربطهما بقضية اللغة والأفكار المجردة.

يقول باركلى فى الكتاب السالف الذكر: ليس هنأك أفكار أو معان مجردة «وإذا كان هناك من يمتلك هذه الملكة لتجريد أفكاره، فعليه أن يفيدنا فى هذه الأمر». [فقرة 10]. ويقول : أما بالنسبة لى فإننى أجرؤ على الجهر بأننى لا أمتلك هذه الملكة. ومع ذلك فلدى تخيل يعيننى على استقطاب أفكار الأشياء الجزئية التى أدركها، كما يعيننى على تركيبها وتجزئتها بوجوه مختلفة. فيمكننى على سبيل المثال أن أتخيل إنساناً له رأسان. أو إنساناً جسمه الأعلى

مرتبط بجسد حصان. ويمكننى أن أميز الأجزاء (الأنف، والعين، واليد) كل منها مجردة على حدة. كما يمكننى أن أتخيل إنساناً أبيض، وآخر أسود، وآخر خمرى اللون، ورجلاً طويلاً وآخر قصيراً أو متوسطاً لكننى لا استطيع على الإطلاق أن أكون فكرة مجردة عن هؤلاء. كما لايمكننى أيضاً أن أكون فكرة مجردة عن الحركة منفصلة عن كونها بطيئة أو سريعة، أو دائرية أو مستقيمة. . وهكذا يصدق القول على بقية الأفكار المجردة.

اللغة مصدر الأفكار المجردة ومصدر الخطأ:

يتناول باركلى فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» قضية الخطأ والصواب فى التفكير الإنسانى، وذلك من خلال عرض منهجه غير المعلن، ويربطهما بقضية اللغة والأفكار المجردة.

يقول باركلى فى الكتاب السالف الذكر: ليس هناك أفكار أو معان مجردة «وإذا كان هناك من يمتلك هذه الملكة لتجريد أفكاره، فعليه أن يفيدنا فى هذه الأمر». [فقرة 10]. ويقول: أما بالنسبة لى فإننى أجرؤ على الجهر بأننى لا أمتلك هذه الملكة. ومع ذلك فلدى تخيل يعيننى على استقطاب أفكار الأشياء الجزئية التى أدركها، كما يعيننى على تركيبها وتجزئتها بوجوه مختلفة. فيمكننى على سبيل المثال أن أتخيل إنساناً له رأسان. أو إنساناً جسمه الأعلى مرنبط بجسد حصان. ويمكننى أن أميز الأجزاء (الأنف، والعين، واليد) كل منها مجردة على حدة. كما يمكننى أن أتخيل إنساناً أبيض، وآخر أسود، وآخر خمرى اللون، ورجلاً طويلاً وآخر قصيراً أو متوسطاً لكننى لا استطيع على الإطلاق أن أكون فكرة مجردة عن هؤلاء. كما لايمكننى أيضاً أن أكون فكرة مجردة عن الحركة منفصلة عن كونها بطيئة أو سريعة، أو دائرية أو مستقيمة. . وهكذا يصدق القول على بقية الأفكار المجردة.

نعود إلى القول بأن اللغة هى مصدر الأفكار المجردة. فيؤكد باركلى على أنه لو لم تكن هناك لغة، ولا رموز كلية لما فكر الإنسان فى التجريد، ولنر كيف وصل هؤلاء العلماء إلى قضية التجريد وتورطوا فيها. إن الناس قد تعودوا على أن كل لفظ من ألفاظ اللغة لابد أن تقابله فكرة فى العقل. ومن ثم أصبح من أساسيات اعرافهم أن كل ما يقال مرتبط بأفكار. وأن مفردات اللغة تمثل وجوداً لأفكار مجردة، ومحددة يشير كل منها إلى معنى حقيقى، وهو الوسيط المباشر لاسم عام. وأصبح فى اعتقادهم أيضاً أنه من خلال الأفكار المجردة، يمكن للاسم الكلى وصف اسم جزئى. لكن الحقيقة هى أن أى اسم عام لايمكن له أن يغطى التباينات التى يمكن أن نجدها فى الأفراد المندرجين تحته. وهذا أمر يبدو واضحاً لكل عقل فطن.

قد يقال: إن صفات الاسم الكلى هى صفات عامة، تشير إلى أجزائه بصفة عامة. ويقال على سبيل المثال إن الاسم العام «مثلث» هو سطح مستوٍ محصور بين ثلاثة خطوط مستقيمة. لكن هذا التفريق - على حد قول باركلى - لم يذكر ما إذا كان هذا السطح ذا مساحة كبيرة أم صغيرة، أبيض أم أسود، ما إذا كانت أضلاعه صغيرة أم كبيرة، متساوية أم غير متساوية. ولم يحدد بأى زاوية تتقاطع أضلاعه. هذا التجاهل للصفات الدقيقة للشيء، تجعل من غير الممكن وجود فكرة ثابتة يمكن لها أن تحصر معنى كلمة «مثلث» [مبادئ فقرة 19].

ويضيف باركلى قائلاً: إن نقل الأفكار المعبر عنها بالكلمات ليست وحدها الغاية الرئيسية للغة كما هو شائع عند العامة. بل هناك غايات أخرى للغة منها على سبيل المثال: إيقاظ الرغبة عند الإنسان للاشتراك فى عمل معين أو إبطاله. وإننى لأطلب من القارئ الكريم أن يستبطن ذاته، وأن يرى ما إذا لم يحدث له غالباً - عندما يسمع أو يقرأ عرضاً لموضوع ما - ألم يخلق فى نفسه

نوعاً من أحاسيس الخوف، أو الحب، أو الغضب أو الكراهية أو الإعجاب أو مايماثلها لنفس إدراك بعض الكلمات، وبدون وساطة أى فكرة معينة.

ويعتقد باركلى أنه قد تكون الكلمات فى البداية مبعثاً لأفكار تكون سبباً فى خلق الانفعالات، لكنها مع الألفة تتدخل مباشرة لخلق الأحاسيس وبدون وساطة اللغة. ألم نتأثر - على سبيل المثال - عندما يعدنا إنسان بشيء قيم حتى لو لم نكون عن ذلك أى فكرة؟ ألم يكف بالوعيد أن يوقظ فينا الرعب والخوف، بدون أن نكون فكرة مجردة عن هذا الخطر؟ ألا يبدو أن أسماء العلم نفسها لاتنطق غالباً إلا من أجل إيقاظ أفكار الأشخاص الذين يفترضونها؟ فعندما يقول لنا أحد علماء العصور الوسطى: إن هذا الأمر قاله أرسطو. فهذا يعنى أنه يعدنا لتقبل هذه الفكرة التى اعتنقها حسب التقاليد. [مبادئ فقرة 20]. إذاً فالأفكار المجردة بالرغم من كل المحاولات لإثبات جدواها، فهى غير ممكنة وغير مفيدة، كما أن مصدرها الوحيد هو اللغة.

هذا ويتردد باركلى، ويغير رأيه فى قضية التجريد من موضع لآخر، حتى يكاد المرء يعتقد أنه يناقض نفسه. لكنه فى النهاية يسعى على مايبدو إلى مكافحة شطط الخيال، والحد من مبالغاته. حفاظاً لواقعية الإنسان من معانى «الأفكار المجردة Les idées abstraites بمفهوم العصور الوسطى من ناحية، وعدم إلغاء أهمية التجريد، باعتباره فعلاً من أفعال ملكة الخيال التى لايمكن التقليل من شأنها فى تجاوز المحسوس، وسبر أغوار المادة ومستقبل الإنسان أو ما نسميه بالخيال العلمى الذى بدأ يشق طريقه فى عصره.

ولذا يمكننا القول: إن باركلى لاينكر عملية التجريد. فهو يعتبرها بصفة عامة من الخصائص الرئيسية التى تميز الإنسان عن الحيوان. إلا أن المبالغة فى تقييم الخيال، والرفع من قدره، من شأنه أن يبعد الإنسان عن الواقع ويجعله

يتعامل مع أفكار لا وجود لها فى الحقيقة . ويؤكد باركلى على أنه من العبث ، وحتى من غير المفيد اتباع «أبطال التجريد المدرسيين» فى متاهات من الجدل العقيم ، وأخطاء يصعب التخلص منها . فكم من شجار واختلاف وغموض - على حد تعبيره - قد أثير حول قضية التجريد ، مما أنفق عصوراً من عمر الإنسان دون طائل [المبادئ فقرة 17] .

ومع ذلك ، لا يجرد باركلى الأفكار المجردة من قيمتها العامة فى حياتنا العلمية . فالمرء فى اعتقاده لا يمكنه أن ينكر فضل الكلمات فى إثارة جملة البحوث ، والمعارف التى وصل إليها العلماء فى مختلف العصور والأمم . تلك البحوث التى ارتبطت بأسمائهم ، وابتكاراتهم ، لكن على المرء أن يعترف بأن المعرفة فى معظمها قد شوهت بسبب التعبير اللغوى أو الكلمات ، حتى يحق للمرء أن يتساءل ما إذا أصبحت اللغة عنصر تأخر أم تقدم بالنسبة للعلم . وعليه يبدو من الضرورى التقليل من استخدام اللغة بقدر الإمكان فى مجال العلم . واستبعاد بعض الاسماء - المثيرة للغموض - من الفكر . وذلك من أجل الحصول على المزايا التالية : -

1) التخلص من كل التناقضات اللفظية التى تعتبر عقبة فى تقدم المعرفة الحقيقية .

2) التخلص من سلسلة «الأفكار المجردة» الجاثمة على عقول العلماء دهراً من الزمن .

3) وبمجرد تحديد الآراء المتعلقة بأفكارنا الخاصة ، لن يعود هناك خوف مما يمكن أن يخدعنا . حيث تصبح المواضيع المطروحة واضحة أمامنا . ولم يعد على سبيل المثال هناك أدنى شك فى تماثل أو اختلاف أفكارنا مع بعضها بعضاً . طالما أنها ليست كذلك فى الواقع . هذا وللتمييز بين ماهو

متطابق أو مختلف، أو مركب أو غير مركب من أفكارنا، لابد من الإدراك المركز لما يجرى فى عقولنا [المبادئ 22-21-20].

ويضيف باركلى فى هذا المجال قائلاً: ومع ذلك، فالحصول على هذه المزايا (أى التخلص التام من أوهام الأفكار المجردة)، يبدو صعباً فى ضوء ارتباط اللغة وأفكارها التى نشأت من أزمان، وتوثقت بعادات تكاد تكون مقدسة عند الكثيرين، وتزيد قدسية عن طريق مذهب التجريد. فطالما هناك اعتقاد راسخ فى أن الأفكار المجردة مرتبطة بالكلمات (الألفاظ)، لم يعد من الغريب استخدام الألفاظ كأفكار. إذ يبدو - فى هذه الحالة - من غير الممكن واقعياً إهمال اللفظ، والاحتفاظ بالفكرة المجردة فى العقل. وهذا ما يبدو أن معظم الفلاسفة قد فشلوا فيه. فقد استعصى عليهم تجنب استعمال اللفظ فى تأملاتهم والتركيز على أفكارهم بمعزل عن تلك اللغة [المبادئ 23].

أما إذا لم نفلح فى تخليص مبادئ المعرفة البشرية بعناية من خداع الألفاظ، فإننا سنظل نبنى على هذه الألفاظ براهين خاطئة بدون نهاية. وسنظل نستخلص النتائج، دون أن يكون لذلك اتصال بالواقع. ومن ثم سنجد أنفسنا قد أوغلنا فى الخطأ دون أن ندرى [المبادئ 25]. ولما كان من الصعب - فى اعتقاد باركلى - تتبع أفكار الأولين من المغالين فى تقدير مذهب التجريد، أصبح من الضرورى لنا أن نميط اللثام عن الكلمات، حتى تتكشف لنا أجمل شجرة للمعرفة، ثمارها يانعة وفى متناول اليد [المبادئ 24].

إلغاء الجوهر المادى أى اللامادية :Immatérialisme

أبرز مايميز باركلى عن بقية الفلاسفة العقليين المثاليين الآخرين، هو كونه مخالفاً لأسس المثالية التقليدية المتسامحة إذا جاز القول. فإذا كانت المثالية

التقليدية ترفض المعرفة الحسية كأساس باعتبارها وسيلة غير مضمونة للمعرفة، فإن باركلى يؤكد على أهمية أداة الحس فى المعرفة. لكنه لايعنى بذلك تفضيل الحس كأداة للمعرفة على العقل. بل إنه جعل من الحس أداة يستخدمها العقل لتحقيق أهدافه العقلية الصرفة.

وبعبارة أخرى، إن وظيفة الحس عند باركلى وظيفة معكوسة بالنسبة لمفهومها التقليدى. فإذا كانت الوظيفة التقليدية للحس هى نقل الإدراكات الحسية من الموضوع إلى العقل عن طريق العين مما يجعل للوجود المادى تميزاً فى الواقع، فإن وظيفته الجديدة، التى أسندها باركلى إليه هى قيامه بنفس الدور مع الاختلاف فى الاتجاهات. فالحس ينقل الإدراكات الحسية نعم، ولكن ليس من الواقع إلى الذهن، بل من الذهن إلى الواقع. وهذا يعنى أن الحس نفسه صدى للذات صانع للواقع. أى أنه فى النهاية هو الذات خارجة عن ذاتها. ويبدو أن مفهوم «الإدراكات الحسية» نفسها لم تعد مادية أو مرتبطة بوافع مادى خارج الذات، بل إنه مفهوم ذاتى أى من الإحساس الذاتى.

هذه الفكرة الباركلية جعلت هذا الفيلسوف يضرب عصفورين بحجر واحد - كما يقول المثل - فقد رد على الماديين بنفس حججهم فى شكل معكوس. فإذا كانت حجة الماديين هى أن الفكر انعكاس للمادة، فإن حجة باركلى هى أن المادة انعكاس للفكر. مما أحال هذه المادة إلى إدراكات ذاتية، قد لاتختلف عن مفهوم المادة العلمى المعاصر. وهو أنها تيار من الموجات. وقد أصاب باركلى أيضاً هدفاً آخر بجعله الحس وسيلة تستخدمها الذات فى انعكاس صورها العقلية على الواقع، لكن وظيفة العرض تعنى مجرد عرض صور للأشياء. وهذا فى ذاته دور ثانوى.

هذا الأمر يجعل من الأشياء الموجودة فى الواقع مجرد إدراكات ذهنية

انطلقت من الذات بواسطة الحواس لتعكس صوراً فى الواقع أصلها فى الذهن تماماً كما يعكس (البروجكتور) الصور عن طريق عدسته وما يتخللها من إشعاعات ضوئية. هذه العملية المعكوسة لما هو مألوف فى تفسير المعرفة الحسية، نتج عنها أن وجود الأشياء المادية فى الواقع معتمد اعتماداً كاملاً على العقل. فهى موجودة نعم لكن وجودها عبارة عن تيار من الإدراكات الذهنية مما يجعلها غير مادية على الإطلاق، وغير مستقلة عن الذات. ولعل هذا أحد أسباب تسمية فلسفة باركلى بالمثالية الذاتية Idéalisme Subjectif، أو اللامادية Immatérialisme.

هذا التصور الباركلى للإدراكات الحسية، يخالف ما نفهمه عن وظيفة العين البصرية فى إطار مفاهيم العلم الطبيعى. أى سقوط الأشعة، وانكسارات الضوء. وهذا ما يؤكده باركلى نفسه عندما قال: إن دراسته فى «نظرية جديدة فى الإبصار»، منصبة على ملكة البصر كملكة وهبها الله للإنسان، وليس مقالة فى علم البصريات. ومع ذلك، فالعلم الطبيعى يتعامل مع المادة على نقيض باركلى. أى على أن لها وجوداً مستقلاً فى الواقع. لكن فكرة باركلى جاءت - على ما يبدو - انطلاقاً من مرحلة الطفولة لهذا العلم. فمن المعتقد عند الناس فى هذه الحقبة من الزمن أن الرؤية البصرية للأشياء تنجم عن سقوط أشعة من العين على الشيء المنظور أى موضوع الرؤية. لكن علماء الطبيعة كانوا قد قدموا حجة لإثبات عكس ذلك التصور. فلو كانت الرؤية البصرية تتم بسقوط أشعة من العين على الجسم المنظور، لاستطاع الإنسان أن يرى الأشياء فى الظلام الدامس. لكن أحداً منهم لم يقدم تفسيراً لقدرة القط على الرؤية فى هذه الظروف.

رأى البعض أن ربط باركلى لوجود الأشياء المادية فى الخارج بوجود ذات تدركها، هو أمر غير معقول. فالأشياء موجودة حتى لو لم يكن هناك إنسان يدركها. لكن باركلى يرد على هذا الاعتراض انطلاقاً من مبادئه الإيمانية، وباعتباره رجل لاهوت قائلاً: إذا غابت ذاتنا، فالأشياء ماثلة لذات الله. وذات الله أزلية أبدية. وهذا يعنى فى النهاية، أن وجودها معتمد على ذات الله. أى العناية الإلهية Le Providence. وهذه الأفكار المتعلقة بنكران الجوهر المادى فى الواقع بمعزل عن الذات، كان باركلى قد طرحها فى كتابه: «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس»(23). والتى نوجزها فيما يلى: -

1) الأشياء الحسية موجودة. وعندما ندركها عن طريق الحواس يكون إدراكنا لها مباشراً. لكن هذا الإدراك المباشر، مقرون بإدراك آخر غير مباشر من خلال معانيها التى تشير إليها. أو التى تثيرها تلك الأشياء فى الذهن. فقراءتى - مثلاً- لهذا الكتاب، يكون إدراكى لحروفه وكلماته إدراكاً حسياً مباشراً. لكن المعانى التى تثيرها الحروف، وكلماته مثل كلمة «الله»، وكلمة «الفضيلة» و «الصدق» هى معان غير حسية. وهذا يعنى أن الأشياء الحسية عند باركلى هى الأشياء التى تدرك مباشرة عن طريق الحواس «إذاً فالأشياء المحسوسة هى التى تدرك إدراكاً مباشراً عن طريق الحس».

2) الإحساسات ليست قائمة فى الأشياء الصادرة عنها بل فى الذهن. ويضرب باركلى مثلاً بالإحساس بالحرارة، ويقول: إن الحرارة لاتوجد

---

(23) المحاورات الثلاث ألفها باركلى عام 1713م وموضوعها عبارة عن حوار بين «هيلاس»، «فيلونوس»، فهيلاس شخصية رمزية تتحدث باسم الماديين. وهيلاس كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية «هيليو» أى المادة. أما كلمة فيلونوس فهى مشتقة من الجزء الأول لكلمة فيلسوف أو فلسفة. وفيلونوس شخصية وهمية أيضاً يتقمصها باركلى نفسه للرد على الماديين. (نستخدم بالنسبة للمحاورات الثلاث، ترجمة الدكتور يحيى هويدى).

فى النار بل فى الذهن ويضرب لنا باركلى عدة أمثلة لتوضيح هذا الأمر. منها :

أ - إن شكة الدبوس تؤدى إلى تمزق الأنسجة فى الإصبع، وتمزق الأنسجة هو الذى يؤدى إلى الألم. فالألم إذاً ليس فى الدبوس، بل فى ذاتنا. وهذا يعنى أن الدبوس لا وجود له فى الواقع بمعزل عن الذات.

ب- حرقة النار المشتعلة لإصبعك تحمل نفس المضمون. أى تؤدى إلى احتراق أنسجة الإصبع مما يحدث الألم. إذاً فالحرارة ليست فى النار، وإنما فى الذات.

ومن هنا يستنتج باركلى أن سائر الصفات الحسية هى شبيهة بالحرارة والبرودة. أى لاوجود لها إلا فى الذهن. وبعبارة أخرى، «الحرارة والبرودة، والمرارة - وأقصد بهذه الصفات التى ندركها عن طريق الحس - لا وجود لها بدون العقل». وهذا الأمر بدوره يؤكد لنا أن الحرارة لاتوجد فى النار، كما أن الحلاوة لاتوجد فى السكر. . . إلخ.

(3) هذه النتيجة السالفة الذكر، يستخلصها باركلى أيضاً من الحالة التالية : «إذا كان شيء ما حلو المذاق عادة، فإنه إذا وضع فوق لسان مريض فإنه سيبدو مراً. وليس هناك قول أوضح من أن تذهب إلى أن الأشخاص المختلفين يتذوقون نفس الطعام على أنحاء مختلفة، لأن ما يعجب أحدهم، يثير نفور الآخر. وكيف يكون هذا القول صحيحاً، إذا كان الطعم شيئاً قائماً فى الطعام؟»، (المحاورة الأولى). ويستنتج هذا من قوله أيضاً : «هل تستطيع أن تتخيل الرائحة المنبعثة من القاذورات تؤثر على الحيوانات التى تعيش عليها بمحض اختيارها كما تؤثر فى أنوفنا

نحن؟ ألسنا محقين إذا استنتجنا من ذلك أن الرائحة، شأنها فى ذلك شأن الصفات السالفة الذكر، لاوجود لها إلا فى العقل أو الجوهر المدرك».

ويضرب باركلى أمثلة أخرى لنكران الجوهر المادى أى وجود الأشياء المادية، منها قوله : إن الصوت غير موجود فى الجرس، لأن الجرس لايدق فى مكان مفرغ من الهواء. إذاً فالصوت إحساس موجود فى الذهن. ولا وجود حقيقى له بدون العقل. وهذا الأمر ينسحب أيضاً على الألوان لكن قضية الألوان يرفضها هيلاس من خلال المحاورة الأولى، ويثار حولها جدل طويل يقود إلى فكرة وجود الجوهر المادى، لكنه ينتهى فى النهاية باعتبار الألوان جميعها ظاهرية ولاتوجد واقعياً فى الأشياء الخارجية. والدليل على ذلك هو أن اللونين الأحمر، والأرجوانى الذين نراهما فى السحب عند الغروب، يزولان عن طريق الرؤية التلسكوبية لهذه السحب. والسبب فى ذلك هو أن السحب فى الحقيقة ليست سوى غيوم سوداء. وأن اللون الأحمر عندما نراه بالميكروسكوب وهى أقرب رؤية للواقع، نراه على خلاف مانراه بالعين المجردة.

والدليل الآخر على أن الألوان لاتوجد فى الأشياء الخارجية وليست مستقلة عن العقل، هو أن من يصاب بمرض الصفراء يرى كل الأشياء صفراء. وهذا دليل على أن الألوان جميعها ظاهرية ولاوجود لها فى الجسم. أى أنها موجودة فى عقولنا وليست فى الأشياء. ويبدو أن باركلى يريد أن يقول من وراء ذلك كله : بما أن صفات الحرارة، والألوان، والطعوم وغيرها غير موجودة فى الأشياء، وبما أن هذه الصفات يعتبرها البعض من الصفات الأساسية التى تثبت وجود الأشياء، إذاً ينتج عن ذلك أن الأشياء المادية لاوجود لها فى الواقع. ويؤكد باركلى على هذه النتيجة الأولى بقوله : حتى

لو فرضنا أن الألوان موجودة فى الأجسام الخارجية، فإن انتقالها لايتم إلا عن طريق الحركة، والحركة لاتتم إلا بالدفع، ومن ثم فإن الجسم الخارجى لايمكن لـه أن يؤثـر فى العين. «وتبعاً لذلك لايمكن له أن ينقل خواصه إلى العقل» إلا بوجود وسيط (أى جوهر) يؤثر فى العين ثم فى العقل. وهذا الوسيط هو الضوء. فاللون غير موجود فى الأشياء الخارجية المزعومة.

ويتناول باركلى فى المحاورة نفسها أفكار جون لوك فيما يتعلق بالجوهر المادى. وقد سبق لنا أن ذكرنا أنه قسم صفات الشيء إلى قسمين : صفات أولية وصفات ثانوية. فالصفات الأولية منها: الامتداد، والشكل، والصلابة، والثقل، والحركة والسكون. وذكر أن هذه الصفات موجودة وجوداً واقعياً فى الأشياء، ودلل على وجودها المادى. أما الصفات الثانوية فهى : الألوان، والطعوم، والروائح. . إلخ. ورأى أنها غير أساسية فى الشيء.

أما باركلى فإنه يبطل الصفات الثانوية، ويؤكد بنفس الحجة على أن الصفات الأولية لاتختلف هى الأخرى، عن الصفات الثانوية. فيقول بالنسبة لصفة «الامتداد» : إننا نرى الأشياء عن قرب بشكل وحجم معين، وعندما نرى الأشياء ذاتها عن بعد نجد أن شكلها، وامتدادها أى حجمها قد تغير. كما نراها بالعين المجردة مرة بشكل وبالمايكروسكوب مرة أخرى بشكل مختلف، فيبدو لنا أن امتدادها وحجمها قد تغير. ويتساءل باركلى هل يعنى ذلك أن الأشياء تتغير فعلاً؟ ويؤكد أنه لو أن الامتداد موجود وجوداً واقعياً فى المادة، أى فى الخارج لما تغير بهذا الشكل المتباين.

ولبطلان الحركة يقول باركلى: تتغير حركة الجسم تبعاً للزمن الذى يتحرك فيه. «ولكن ماذا يحدد الزمن بالنسبة لنا سوى سرعة تتابع الصور أو

الأفكار فى عقولنا؟». ومن هنا يستنتج باركلى أنه من غير الممكن أن تتتابع هذه الأفكار بسرعة تختلف عن سرعتها فى الذهن. وهذا يخالف ما يقال بأن الحركة قائمة فى الجسم الخارجى، وليس فى العقل، كما يرى أن التفريق بين الصفات الأولية والصفات الثانوية فى عقول البشر هو أمر غير ممكن واقعياً. لكنه قد يعود إلى شعور الإنسان باللذة أو الألم. «فالحرارة، والبرودة، والطعوم، والروائح تترك فى النفس آثاراً سارة أو بغيضة أكثر مما تتركه أفكار مثل : الامتداد، والشكل، والحركة. ولما كان من غير المعقول أن يضيف الإنسان الإحساس بالسرور والألم إلى شيء آخر غير نفسه، ويقول بوجودها فى جوهر مادى، فقد كان من السهل على الإنسان أن ينفر من القول بوجود الصفات الثانوية خارج العقل». (م 5 المحاورات).

ويعرج باركلى على صفة الصلابة فيرى أن بطلانها يكمن فى كون التماسك والمقاومة - وهما صفتا الصلابة الرئيسيتين- لاوجود لهما إلا بالقياس إلى حواسنا. فما يبدو متماسكاً بالنسبة لكائن ما، قد لايبدو كذلك بالنسبة لكائن آخر. أى قد يبدو رخواً بالنسبة لهذا الكائن الآخر. وهذا يعتمد على مدى قوة العضلات عند كل كائن. وعليه فالمقاومة تختلف من كائن إلى آخر، وهذا يعنى أنها غير موجودة فى الخارج، أى فى جوهر مادى. ولو كان لها هذا الوجود لما تغيرت. إذاً فهى قائمة فى العقل. هذا الأمر يؤكد لنا «أن جميع الصفات المحسوسة لاتوجد مستقلة عن العقل».

العلاقة بين الموضوع Object والإحساس Sensation:-

إذا كان الإحساس لايمكن أن يوجد بدون العقل، فكيف تكون ضرورة الارتباط بين الموضوع والعقل؟. يقول باركلى على لسان هيلاس :

«الإحساس عندى فعل من أفعال العقل المدرك. وإلى جانب هذا الفعل الذى يقوم به العقل، يوجد شيء مدرك، وهو ما أسميه الموضوع. مثال ذلك اللونان الأصفر والأحمر، اللذان أراهما فى زهرة التوليب، هذان موجودان أو قائمان فيها. ولكن إدراك هذين اللونين هو فعل أقوم به أنا، وبالتالى فهو يتعلق بى، وليس موجوداً فى زهرة التوليب». ويستطرد هيلاس قائلاً: اعتقد أيضاً أن اللونين الأحمر والأصفر يوجدان فى الزهرة بجانب امتدادها. كما أن لهذين اللونين وجوداً مستقلاً عن العقل قائماً فى جوهر غير مفكر. إنه الجوهر المادى.

ولدحض فكرة الجوهر المادى التى قال بها هيلاس يتناول باركلى الفكرة مستنتجاً من كلام هيلاس أن الجوهر المادى ليس حسياً فى حد ذاته. لكن أحواله وصفاته وحدها تدرك بالحس. والدليل على وجود الجوهر المادى - كما يقول الفلاسفة الماديون - هو أن الصفات لايمكن تصور وجودها بدون تقوّم لها، أى سند تكون محمولة عليه. أى أن وجوده قائم على العلاقة بينه وبين الصفات التى يحملها.

ولإبطال الجوهر المادى ينطلق باركلى من التعريف الآنف الذكر. أى من كون الجوهر المادى أساساً للصفات المحمولة عليه. ويقول باركلى محللاً هذا الأساس: إن القول بوجود الجوهر المادى للشيء كوجود مختلف عن صفاته يعنى أن لهذا الجوهر انتشاراً تحت الصفات المحسوسة أو العرضية لهذا الشيء. وبالنتيجة فإن الجوهر ينتشر تحت الامتداد. كما يقودنا ذلك إلى أن الجوهر مختلف فى طبيعته عن طبيعة الامتداد. إذاً فكيف يمكننا أن نتصور انتشار شيء فى مكان بدون امتداد وهو الجوهر؟ أم أننا نتصور انتشاراً للجوهر أى امتداداً تحت انتشار أو امتداد الشيء الذى ينتشر تحته، وهذا خُلف.

أما إذا اعتبرنا أن الجوهر شيء آخر غير ما هو موجود، أو منتشر تحت الصفات، فلابد أن نفرض أيضاً في هذه الحالة، أن يكون هذا الشيء الذي يقف تحت الشيء، له فعل الامتداد. وهذا الأمر يؤدي بدوره إلى تناقض كما هو الأمر في الحالة الأولى. والنتيجة : أن القول بأن المادة أو الجوهر المادي يقوّم الصفات، هو قول باطل. لأن المادة لايمكن تصورها بدون الصفات الأولية والثانوية معاً. كما أن هذه الصفات لايمكن تصورها في الواقع بمعزل عن العقل لأنها ببساطة هي إدراكات حسية تنطلق من الذات مكونة المادة، فالمادة أو الجوهر المادي لاوجود له في الواقع بمعزل عن العقل.

اعتراضات على فلسفة باركلي اللامادية :

الاعتراضات الرئيسية على فلسفة باركلي تنصب في معظمها على حجج هذا الفيلسوف التي أقامها لبطلان الجوهر المادي والآنفة الذكر. وهي تتركز في اعتراضين رئيسيين :

أولهما : الاعتراض على بطلان وجود الجوهر المادي بفكرة «المسافة».

ثانيهما : الاعتراض على بطلان وجود الجوهر المادي بفكرة «الحجم».

أولاً: (الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة المسافة):-

يقول أصحاب هذا الاعتراض : إن الدليل على وجود الأشياء المادية في الواقع هو أن حاسة البصر تدلنا على شيء من قيامها في الخارج. أي قيامها على بعد منا. فالمسافة البصرية التي تفصل بيننا وبين الأشياء دليل واضح على وجود هذه الأشياء مستقلة عنا.

وأول ردود فعل باركلي بشأن هذا الاعتراض جاء في المحاورة الأولى

من المحاورات الثلاث، وذلك بالتشكيك فى قيمة الإدراك البصرى، والتأكيد على نسبيته، وإثبات عدم جدواه فى الاعتماد عليه كدليل على وجود الأشياء فى الخارج. ويقول فى هذا المضمار : إن حاسة الإبصار لا شأن لها فى إثبات بعد الأشياء عنا أو قربها، فعندما نقترب من شيء بعيد شيئاً فشيئاً، فإن حجم هذا الشيء وشكله يتغيران بتغير المسافة التى تفصلنا عنه. وهذا دليل على أن المسافة البصرية لاتقدم لنا الحقيقة، وليست بذلك دليلاً نطمئن إليه فى إثبات وجود هذه الأشياء فى الخارج. إذ كيف تظهر لنا الشيء تارة بحجم وشكل ولون معين، ثم تظهره لنا بتغير المسافة بغير تلك الصفات؟ ويؤكد باركلى على آن هناك مؤثرات طبيعية تتدخل فى الإدراك البصرى، من حين إلى آخر، فتظهر لنا خطأ وجود الأشياء خارج العقل.

أما حجة باركلى الثانية - كما وردت فى المحاورة الأولى - فهى أن «المسافة البصرية عبارة عن خط مستقيم متجه نحو العين». ومع ذلك فالبصر لايستطيع أن يدرك هذا الخط. وهذا دليل على أن البصر، لايستطيع أن يدرك «المسافة» إدراكاً مباشراً. فالألوان - على سبيل المثال- لا ندركها عن بعد لأنها قائمة فى العقل كما أثبتنا من قبل، أما لو افترضنا أن إدراك «المسافة» يتم عن طريق العقل إدراكاً مباشراً - وهذا هو الصحيح - فإنه فى هذه الحالة لايتحتم بالضرورة وجود «المسافة» وجوداً مستقلاً عن العقل. لأن ما يدركه العقل إدراكاً مباشراً، هو «صورة»، والصورة لايمكن أن توجد خارج العقل.

هذا ومن أجل إبطال فكرة «المسافة البصرية» التى اعتمد عليها الفلاسفة فى إثبات الجوهر المادى فى الخارج باعتباره أشهر الأفكار المجردة، كان باركلى قد ألف كتابه : «نظرية جديدة فى الإبصار». وهو الكتاب الذى ظهر عام 1709م، والذى لاقى اهتماماً ورواجاً كبيرين فى عصره. ولاغرابة فى أن

الكتاب يحمل مسحة دينية، وهو مسخر للتقليل من شأن العالم المادى. وهذا أمر طبيعى، فكاتبه فيلسوف، ورجل لاهوت. والكتاب يدور فى هذا الفلك من عنوانه الأصلى، وهو «النظرية الجديدة : نظرية فى الإبصار، أو اللغة البصرية التى تشير إلى الوجود المباشر للعناية الإلهية : "La Nouvelle Théorie : Théorie de la Vision, ou le Langage Visuel, Montrant la présence immédiate et la providence d'une divinité"

هذا الكتاب، يعتبر بالنسبة لباركلى ولعصره من أضخم الإنجازات الفلسفية لعدة أسباب منها :-

1) كانت حاسة البصر من أكثر الحواس إهمالاً منذ الفلاسفة اليونان بسبب ارتباطها لديهم بالتأمل العقلى. ولكونها أساساً للنور الحسى الذى تتكون عنه صورة العقل. إنه الحس الذى يخرجنا من ذواتنا لاستكشاف العالم الخارجى (إنه الخيال). وقد استثمر القديس أوغسطين Saint Augustin (354- 430) فى كتابه : «الاعترافات» Les Confessians هذا الحس إلى أبعد مدى. كما استثمره ديكارت فى كتابيه «العالم»، و«الإنسان» عند حديثه عن انتشار الضوء، وعن وظائف العين. ثم مالبرانش Malbranche لدعم كثير من أفكاره الروحية، وذلك امتداداً لفلسفة ديكارت. فتقد كرس مالبرانش فصلاً كاملاً من كتابه : «البحث عن الحقيقة» لإثبات عيوب حاسة البصر فى نقل الحقيقة.

يقول مالبرانش : إن البصر هو الأول فى الأهمية، والأفضل والأكثر تغطية للمعرفة من بقية الحواس. لكن هيمنته على بقية الحواس تجعله ينفرد بتقديم المعلومات الخارجية للعقل على طريقته. مما يدفع إلى التشكك فى الحواس بكاملها. من هنا علينا ألا نعتمد على حاسة البصر

كسبيل للبحث عن الحقيقة . فالجميع ينخدعون بهذه الحاسة لأنها تقدم لنا الأشياء على غير طبيعتها ، مما يصعب حصر أخطائها فى هذا المجال . ويعدد مالبرانش الأدلة على أن البصر لايظهر لنا الأشياء كما هى فى عدة حجج منها :

أ/ «تظهر لنا المجاهر البصرية كائنات حية فى الطبيعة ، أكثر صغراً من حبة الرمل . وهى كائنات غير مرئية للعين المجردة . وهناك آلاف غيرها مما هو أكثر صغراً . فهذه الذرات الحية - كما يقول مالبرانش - تسير كما تسير الحيوانات . إذ لديها أقدام وسيقان ، وعظام فى سيقانها لدعمها ، (أو بالأحرى فوق سيقانها ، لأن عظام الحشرات هى جلدها) . كما أن لديها عضلات ، ودماً ، وأرواحاً حيوانية مهيأة لتحريك هذه العضلات . . . إلخ» .

ب/ إن البشر لم يتفاخروا فقط بقيمة أعينهم للحكم على الأشياء المرئية ، بل إنهم يتفاخرون أيضاً بأن لها قدرة على إظهار ما هو غير مرئى . فبمجرد عدم قدرتهم على رؤية شيء ما ، يستنتجون أن ذلك الشيء غير موجود . وكأنهم يسندون «لحاسة البصر» قدرة لامتناهية على الاختراق . . . . . هذا ويعدد لنا مالبرانش أخطاء حاسة البصر بشأن تقديرها للأحجام ، والامتداد ، والحركة ، والسرعة والسكون[24] .

2) حاسة البصر كانت من اهتمامات العصر . فقد زادت حدود العالم الفلكى منذ جاليليو Galilée (1564- 1642)م بعد اكتشافه للمنظار

(24) CF. Malebranche: "De la recherche de la Vérité tame I. Livre I, Chapitre V. éd. J. vrin 1965 .

المقرب Téliéscope ، والمنظار المكبر Microscope. كما كرس ديكارت كل اهتماماته فى ذلك الوقت، من أجل صناعة العدسات بغية تطوير المعارف البشرية. وقد كانت له اهتمامات مميزة فى مقالته : «معالجة الضوء أمر ضرورى كمقدمة لكل العلوم الطبيعية» كما كان لتأملاته فى استكشاف اللامتناهى العظم سبيلاً لفتح المجال أمام البحوث التى جاءت بعده فى استكشاف اللامتناهى الصغر.

3) كان لاكتشاف الميكروسكوب بشكله المتكامل عن طريق لوينهويك Leeuwenhoek (1632-1723م) فى نهاية القرن السابع عشر أثر بالغ فى الحث للاستزادة من التأملات الفلسفية عند كل من بسكال (1623- 1662م) Pascale . ولايبنتز Leibniz (1646-1716م) . ومالبرانش (1638-1715) فقد حدث لعلم البصريات، وأبعادها تطور هائل، الأمر الذى أدخل على علم الفلك تعديلات جديدة. كان من شأنها إعادة التفكير فى فكرة تعدد العوالم المأهولة بالبشر. وكان ذلك عن طريق بعض الفلاسفة من أمثال إيمانويل كانت Kant (1724-1804 م) ، وفونتنيل (1657-1757م) Fontenelle[25].

4) أما فى بداية عام 1709م، فقد أشرف العالم على عصر نيوتن Newton (1642- 1727م) ، حيث تضاعفت الأبحاث فى مجال البصريات، وأصبحت من اهتمامات العلماء اليومية. ولاننسى أن مشكلة الإدراك البصرى تعتبر فى جوهرها قضية فلسفية بحتة، باعتبارها تتصل بقضايا هامة بالنسبة لوجود الإنسان. وهى قضايا متعلقة بمفهوم الفضاء، وموقع الإنسان من العالم. وبعلاقة النفس بالجسد، وبشوق

(25) Jeun Pucelle : Op.Cit., p.20

الإنسان وفضوله لمعرفة الصعود والهبوط للنفس البشرية . وحقيقة العالم الميتافيزيقى الذى غالباً ما يتصوره الإنسان المتدين على أنه فى آفاق السماوات هذه الاهتمامات ظلت مثيرة لشغف العديد من الفلاسفة اللاحقين . مما جعلهم ينظرون لقضية الإدراك Perception كمحور أساسى لفلسفاتهم . ونذكر منهم على سبيل المثال ميرلوبوتى Merleau-Ponty (1908- 1962م) .

5) من الواضح أن محاولة باركلى فى «نظرية جديدة فى الإبصار»، أعطت للفكر الفلسفى بعداً جديداً متمشياً مع روح العصر العلمية . وبالرغم من اطلاعاته المتعمقة فى مجال علم البصريات فى ذلك الوقت، الأمر الذى جعله يحاجج المتخصصين، إلا أن باركلى لم يكن يقصد من وراء نظريته - كما يقول - البحث فى علم البصريات، أو فى مجال طب العيون، أو فى كيفية سقوط الأشعة أو انكسارها . بل كانت قضيته فلسفية نفسية بحتة . انحصرت فى فكرتين أساسيتين هما : فكرة البرانية الفضائية L'extériorité Spaciale أى «كيف وبأى حاسة يمكن للأشياء أن تتموضع لى طبيعياً فى الخارج». وهى القضية التى فسرها بوضوح فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» (فقرة 43) قائلاً : إن الأشياء لاتبدو لى فى الخارج (أى الواقع)، بل هى ميتافيزيقياً قائمة فى العقل . أما الفكرة الثانية فهى فكرة الجوانية، أى الذات، وهى الأساس الأول الذى تنطلق منه الإدراكات الحسية لصنع الأشياء فى الخارج، وجعلها معتمدة فى وجودها على الذات .

ومن الواضح أن كتاب «نظرية جديدة فى الإبصار» جاء للرد على الاعتراضات التى قامت عصرئذ على فكرة باركلى فى إلغاء الجوهر المادى،

كما وردت فى كتابيه السابقين : «مقالة فى مبادئ المعرفة البشرية»، «المحاورات الثلاث». وكانت الاعتراضات الرئيسية - كما أسلفنا القول - قد تمحورت حول إلغاء الجوهر المادى La Substance Materielle ، وتحددت فى الاستشهاد على وجود الأشياء فى الواقع، بواسطة فكرة المسافة، وفكرة الحجم وهو الأمر الذى سنبحثه فيما بعد.

يبقى فى النهاية القول : إن معالجة باركلى لقضية العصر، كانت معالجة فلسفية وإن كانت صدىً لروح العصر العلمية فى مجال علم البصريات. هذا الأمر جعله يختلف عن ديكارت من قبله الذى أقام فى عصره نظرية فى علم البصريات. ومع ذلك فمن العبث القول : إن باركلى لم يتأثر بديكارت أو مالبرانش فى هذا المجال. لأن أفكار هذين الفيليسوفين كانت بالفعل حاضرة حضوراً متميزاً فى ذاكرة باركلى حين كتابته «نظرية جديدة فى الإبصار».

ونعود مرة أخرى إلى الاعتراض على إلغاء العالم المادى عند باركلى. فقد نوهنا من قبل إلى الاعتراض على رأى باركلى الوارد فى كتابيه «مبادئ المعرفة» و «المحاورات الثلاث»، والقائل : إن الأشياء المادية لاوجود لها فى الخارج. وأنها مجرد إدراكات ذاتية تنطلق من ذواتنا لصنع العالم الخارجى. وذكرنا كيف تبلور الاعتراض فى أن «المسافة البصرية» دليل بين على أن الأشياء قائمة فى الواقع بمعزل عنا. مما يجعل لها وجودها المستقل عن الذات. أما فى كتابه «نظرية جديدة فى الإبصار» فقد كرس باركلى جُل جهده للرد على تلك الاعتراضات بشكل أعمق. فقد جاءت فى تلك المقالة حجج عدة لإبطال فكرة المسافة البصرية، وذلك عن طريق التشكيك فى نتائجها، بل وإثبات أنها «مسافة لمسية» Distance Tangible وليست مسافة بصرية Distance Visuelle ، وإثبات أنها نسبية وليست مطلقة.

وقد استفاد باركلى فى هذا المجال من أفكار «مولينو» Molyneux أحد اتباع ديكارت فقال مثله : إننا لاندرك المسافة فى ذاتها ، لأن المسافة البصرية عبارة عن خط مستقيم يتجه نحو الشبكية ساقطاً على نقطة ما . هذه النقطة لاتتغير مهما كانت المسافة . أما بالنسبة للمسافات البعيدة ، فيمكن تقديرها بعدة معايير منها :

1) عدد الأجسام التى تتخللها كالمنازل والحقول ، والأنهار . . . إلخ .
2) درجة وضوح أو عدم وضوح الصورة بدرجة تضاؤل النظر الظاهر عندما نعرف الحجم الواقعى للأشياء .

ويقول **باركلى** : كل الناس يستخدمون فى الرؤية البصرية هذا الخط المستقيم ، وهذه الزاوية ، ولكنهم يجهلون المسافة الخاصة بها .

وقد ذكر باركلى عدة أدلة على بطلان المسافة البصرية كان قد أوردها فى «نظريته الجديدة» . هذه الأدلة تقوم بالدرجة الأولى على نسبية الإدراك البصرى ، وبالتالى التشكيك فى نتائجه . ومن هذه الأدلة نذكر ما يأتى :

1) الإدراك البصرى إدراك مركب وليس إدراكاً مباشراً . والسبب فى ذلك هو أن الإدراكات البصرية تكون دائماً مصحوبة بإدراكات لمسية هى التى تحدد لنا المسافة ، وتعين الحجم ومواقع الأشياء . ويرى باركلى أنه بالرغم من أن لكل حاسة موضوعاتها الخاصة بها ، إلا أن هذه الموضوعات يمكن إدراكها عن طريق حاسة أخرى ، وذلك من خلال ملكة المخيلة . فالألوان – على سبيل المثال – تعتبر مواضيع للإدراكات البصرية . ومع ذلك يمكن أن تدرك عن طريق حاسة السمع وذلك من خلال المخيلة[26] . عندما نلفظ كلمات : أزرق أو أخضر أو أشياء مميزة بلون معين .

---

(26) راجع الدكتور يحيى هويدى : باركلى . دار المعارف بمصر 1960م صفحة 48ومابعدها.

2) الإدراك البصرى نسبى لأن ثلاثة عوامل ذاتية صرفة تتحكم فيه. وتؤكد لنا أن العين لايمكنها إدراك المسافة إدراكاً بصرياً خالصاً، وبدون الاعتماد على عوامل أخرى. وهذه العوامل الثلاثة هى: -

أ/ التقلصات العضلية للعين. وهى التى ترافق المجهود الذى يقوم به الإنسان أثناء رؤية جسم ما. هذه التقلصات العضلية تتنوع بتغير المسافة [فقرة 27][27].

ب/ وضوح وعدم وضوح الإدراك البصرى، فالجسم القريب جداً والبعيد جداً يتلازمان مع الغموض وعدم الوضوح [فقرة 21 , 26].

جـ/ تحكمنا فى درجة وضوح الصورة للشيء القريب جداً، وذلك عن طريق تضييق حدقة العين [فقرة 16].

هذا وفى سبيل التشكيك فى مصداقية المسافة البصرية المعتمد عليها فى إثبات وجود الأشياء المادية فى الخارج، أثار باركلى قضيتين عن الرؤية البصرية، والأفكار المرتبطة بها. وقد تساءل فى القضية الأولى عن الأسباب التى تجعلنا نرى القمر فى الأفق البعيد أكبر حجماً مما نراه وهو فى كبد السماء. مع أن القمر هو نفسه؟ أما فى القضية الثانية فقد تساءل عن سبب رؤيتنا للأشياء معتدلة فى الواقع بينما تكون صورتها مقلوبة على شبكية العين.

ويجيب باركلى عن السؤال الأول، بأن القمر يبدو لنا أكبر حجماً وهو فى الأفق البعيد بسبب كثرة الأجسام من كواكب وأجسام صغيرة أخرى وغيرها مما يفصل بيننا وبينه. الأمر الذى يزيد من كثرة الأشعة الساقطة على

---

(27) راجع ترجمتنا لنصوص مختارة من «نظرية جديدة للإبصار» فى صفحة (446) من هذا الكتاب.

العين، مما يجعل الرؤية البصرية فى غاية الصعوبة. ومن المعروف أن الصورة الصغيرة هى الأكثر دقة بالنسبة للرؤية البصرية. أما القمر وهو فى كبد السماء فهو يبدو صغيراً، وقريباً لنا لعدم وجود المعيقات السالفة الذكر[28].

أما بالنسبة للقضية الثانية أى السبب فى اعتدال صورة الشيء فى الواقع بالرغم من وجودها مقلوبة على العين، فقد أرجعه باركلى إلى خلط الناس بين الصورة البصرية والصورة اللمسية. أى بين الأفكار البصرية والأخرى اللمسية، فالصورة الموجودة على الشبكية هى صورة لمسية ولاعلاقة لها على الإطلاق بصورة الشيء فى الواقع والالتباس يأتى عادة من الخلط بين الفوق والأسفل البصريين والفوق والأسفل اللمسيين، واليمين والشمال البصريين واللمسيين.

وعليه فللوقوف على الصواب فى الحكم يجب تجنب الخلط بين الاثنين: «الإيمان بأن المواضيع البصرية ليس لها أى مسافة لابعيدة ولا قريبة من أى أشياء لمسية». وعليه فالصورة المقلوبة على الشبكية هى الصورة اللمسية ولاعلاقة لها بالصورة المعتدلة أمامى. والدليل البين على ذلك هو أن الصورة اللمسية المقلوبة على الشبكية تتحول إلى صورة معتدلة إذا ما رأى شخص آخر هذه الصورة عن قرب من عينى. ويستنتج باركلى من ذلك أن إدراك المسافات ليس إدراكاً بصرياً، بل هو إدراك لمسى[29].

---

(28) انظر ترجمتنا للفقرتين L.XVII ، L.XVIII صفحة 451-452.

(29) انظر الدكتور يحيى هويدى: باركلى. صفحة 50 ومابعدها.

ثانياً: الاعتراض على ذاتية الإحساس بفكرة الحجم :-

اعترض البعض على فكرة باركلى القائلة إن الصفات الأولية والثانوية للشيء هى صفات ذاتية لاوجود لها خارج الذات. ورأى هؤلاء المعترضون أن صفة الحجم مثلاً صفة قائمة فى الشيء خارج الذهن ودليل على وجود الشيء فى الواقع بمعزل عن العقل. فالعين تدرك الشيء على اعتبار أن له حجماً معيناً. وهذا يعنى أن الحجم ليس صفة ذاتية، بل هو قائم فى الشيء الموجود فى الخارج. ويرد باركلى على هذا الاعتراض بالعودة إلى فكرة التفريق بين الإدراك البصرى والإدراك اللمسى للحجم. ويقول : إن إدراكنا للحجم هو إدراك لمسى وليس إدراكا بصرياً. مما يعنى أن الحجم انعكاس للذات مهما تصورنا استقلاليته عنا.

ولكى يؤكد باركلى رأيه الآنف الذكر قدم لنا فى (الفقرة 32) من كتابه : «نظرية جديدة فى الإبصار» مثلاً كان قد بعث به مولينو Molyneux أحد علماء العصر وأحد أتباع ديكارت إلى جون لوك كدليل على عدم صدق المعرفة الحسية التى يناصرها هذا الأخير. يقول المثل : لنفرض أن رجلاً ولد أعمى وهو الآن فى مقتبل العمر. هذا الرجل تعلم كيف يميز بحاسة اللمس بين مكعب وكرة من نفس المعدن ونفس الحجم. لنفرض أن هذا الرجل أنعم الله عليه فجأة بالتمتع بحاسة البصر. ولنفرض أنه قد طلب منه على الفور أن يسمى الشكلين السابقى الذكر (أى الكرة والمكعب) باستخدام حاسة البصر دون أن يستخدم اللمس. فهل يمكنه الوصول إلى ذلك ؟

والجدير بالذكر أن السيد مولينو الذى بعث بهذه المعضلة إلى جون لوك كان قد قرنها بإجابته وهى النفس. وجون لوك تبع هذا الأخير بالنفى أيضاً بحجة أن الحجم إحساس لمسى وليس بصرياً. أما باركلى فقد ذهب إلى أنه

لبس فى إمكان هذا الرجل التمييز بين السطحين بالبصر فقط، بل إن السؤال سيكون بالنسبة له مضحكاً وغير ذى معنى. أى أنه سوف لن يفهم السؤال على الإطلاق. والسبب فى ذلك فى اعتقاد باركلى : هو أن هذا الرجل قد تعلم كلمات لغوية أى أسماء كانت مقرونة بتجربة تطبيقية على تلك الأشكال بحاسة اللمس. وبالتالى فإن تلك الأسماء اللغوية «فى استخدامها العادى تكون دائماً خارج نطاق ماهو مختوم فى عقله من أجسام أو أشياء صلبة كان قد أدركها باللمس عن طريق المقاومة الصادرة عنها. أما فى حالته هذه، فليس هناك صلابة، ولامقاومة أو نتوء يمكن أن يدرك بحاسة البصر»[30].

أما وليم جيمس فقد نفى أن يكون لكل حاسة موضوع مستقل بها لايتداخل مع موضوع الحواس الأخرى. وقال: إن عدم قدرة الكفيف عن تمييز هذه الأشكال الهندسية بحاسة البصر الحديث العهد بها، راجع بالدرجة الأولى إلى حالة الارتباك العقلى- والذهنى التى يعيشها فى هذه الفترة الجديدة بالنسبة له. لكنه من حيث المبدأ قادر على التمييز بينها.

مشكلة الكليات والنزعة الاسمية:

عندما شب الخلاف فى مجال المعرفة بين سقراط والسوفسطائيين بشأن ما إذا كانت هناك حقيقة أولية ثابتة يمكن للإنسان الوصول إليها فى هذا العالم. كان لابد لسقراط لدعم اعتقاده فى هذا الشأن من تحديد المفاهيم، والمعانى وتصنيف المفردات اللغوية إلى أصول وفروع. حتى يمكن حصر الجدل فى مسارات معينة تسهيلاً للفكر ليتطابق مع الوجود بعيداً عن الفوضى الفكرية التى دأب السوفسطائيون على معالجة الوجود من خلالها.

---

(30) انظر ترجمتنا (فقرة 35 لاتينى). ص 457.

ومن هنا ظهرت بفضل سقراط فكرة تحديد المعانى، والمفاهيم والتصورات. فكانت بذلك بداية جادة لظهور الكليات والأجناس والأنواع. وهى مقولات تنظم الفكر، وتطرح نفسها منهجاً له تمهيداً لتعامله مع الواقع النفسى، والاجتماعى والأخلاقى، والطبيعى. وكانت تلك النشأة السقراطية للكليات بداية الطريق لتخليص الفكر اليونانى، والإنسانى فيما بعد من أساليب السوفسطائيين التى ضاعت الحقيقة بين طياتها نتيجة للتلاعب بالألفاظ، واستخدام مفردات اللغة بمعان مختلفة بغية تضليل الآخرين. ومن المعروف أن السوفسطائيين كانوا من هواة الجدل من أجل الجدل. معتبرين ذلك مهارة لاتتسنى للمرء إلا إذا كان قادراً على إثبات الحق على أنه باطل، والباطل على أنه حق. وكان الأساس للخروج من هذه المعضلة هو تحديد المعانى بالكليات والأجناس. وإبراز المفاهيم ؟ العامة والتصورات، والماهيات من أجل التأكيد على الاتصال الفكرى، وذلك تثبيتاً للعلم والحقيقة.

عند ظهور الفلسفة الأفلاطونية، اتخذت هى الأخرى من الكليات والماهيات أساساً لها. حيث اتخذت هذه المقولات اسم المثل التى تصورها أفلاطون فى البداية أنها أزلية أبدية ثابتة، قائمة فى عالم مفارق مستقل بها بعيداً عن عالم الأشياء الحسية. الأمر الذى صبغ فلسفة أفلاطون بصبغة الفلسفة المثالية. وجعلها أماً للتفكير المثالى لما جاء بعدها من فلسفات فى هذا الإطار. لكن أفلاطون ما لبث أن عاد فى محاورة بارمنيدس إلى القول: بأن المثل تشارك فى عالم الأشياء بما فيه من كثرة وتنوع. وكان فى هذا الأمر ما سبق لنا ملاحظته من صعوبات بالغة واجهت هذه النظرية فيما أطلق عليه بنظرية المشاركة.

المهم أن للكليات والماهيات (أى المثل) وجوداً حقيقياً وواقعياً. لكن هذا الوجود قائم فى عالمٍ آخر، إنه عالم المثل. وإذا سألنا أحد أتباع هذا المذهب

عن الفرد والكلى بالنسبة لكلمة إنسان، لأجاب بأن الاسم العلم منه (محمد مثلاً) يشير إلى فرد بعينه فى الواقع المحسوس، لكن الكلى منه مجرد موجود فى عالم المثل. إنه المثال الذى خلق على غراره أفراد الإنسان بالتشابه أو بالمحاكاة. ومن هنا أطلق على مذهب أفلاطون ومن تبعه فى قضية الكليات بأصحاب المذهب الواقعى أو الشيئى.

أما أرسطو فقد فسر فلسفة أستاذه تفسيراً جديداً. الأمر الذى هذب تلك الفلسفة من شوائب اللاواقعية دون أن يضحى بالأسس المثالية لأستاذه عدو المادية. توأم أرسطو - على ما يبدو - بين العقل والمادة. فأقام وحدة لاتنفصم بين العقل والوجود على غرار ما نادى به أبو المثالية اليونانية بارمنيدس. وأكد أرسطو على أن الكليات أو الماهيات هى أساس التفكير، وأساس العلم. إذ أن إيمان الباحث بأن هناك حقيقة كلية يمكن الوصول إليها فى النهاية، هو الضمان الوحيد، والحافز الرئيسى من أجل التطلع عند الإنسان للوصول إلى تلك الحقيقة. فلو لم تكن هناك قناعة مسبقة لدى الباحث بأن هناك قانوناً كلياً تخضع له ظاهرة ما، لما كان فى ذلك حافز له لدراستها، والاهتمام بها.

لكن أرسطو وضع لنفسه منهجاً مناقضاً لمنهج أستاذه. فقد أيقن أن العقل الجزئى عند الإنسان لايستطيع أن يصل إلى الكليات إلا انطلاقاً من الجزئيات. ومن ثم كان موضوع العلم لديه وبدايته هى جزئيات الواقع المحسوس. بينما بقيت خواتمه الضرورية هى الكليات أى القوانين، والنظريات العامة. أما اللفظ الكلى (كلفظة إنسان مثلاً) بالنسبة لأرسطو فلاوجود له لا فى عالم المثل، ولا فى عالم الأفراد الجزئية فى الواقع. وإنما وجوده قائم فى عقل الإنسان. فنحن لانرى سوى محمد وعلى وزيد. أى أفراد الإنسان. أما الإنسان أو الإنسانية كمفهومين كليين، فلا وجود لهما إلا

فى عقل الإنسان . أى أنهما تصوران عقليان . ومن هنا أطلق على مذهب آرسطو ومن تبعه فى هذا الصدد ، أصحاب المذهب التصورى Conceptualisme .

ظهر فى إطار الكليات أو الأفكار المجردة مذهب ثالث مخالف للمذهبين السابقين وهو يرى استحالة اشتقاق معارفنا من غير عالم الأفراد الجزئية . فكلمة «إنسان» العامة ، لانشير بها إلا إلى واحد من الأفراد ، نتخذه مثالاً لسائر أشباهه من الأفراد . ولذا يُصبح الاسم الكلى «إنسان» مجرد اسم لا وجود له فى الواقع . ومن هنا أطلق على هذا الفريق اسم مذهب الاسميين Nominalisme .

إذا فالنزعة الاسمية تعنى أن الكليات والماهيات وسائر الأفكار المجردة الأخرى لاوجود لها وجودا مستقلاً لا فى الواقع ولا فى الذهن . أى أنها مجرد ألفاظ أو أسماء تدل على شيء غير محدد فى الواقع . وهذا يعنى أن الواقع هو ميدان الأفكار الجزئية .

فالتقسيم الثلاثى السالف الذكر لمشكلة الكليات ، أى الواقعية ، والتصورية ، والاسمية يعبر عن مشكلة الكليات Problème des Universaux التى شغلت فكر رجال العصور الوسطى . لكن التمييز بينها وبين معانيها الحديثة «كالاسمية العلمية» Nominalisme Scièntifique التى ستتطرق إليها بعد حين ، يستدعى منا تتبعاً تاريخياً موجزاً لتطورها .

الاسمية بمفهوم العصور الوسطى: Nominalisme Médieval

كان «بويس» Boèce الذى ولد حوالى 470 ميلادى أول رجال الفكر فى العصور الوسطى ، وأول شاهد أطل - بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية - على العالم المسيحى . حيث كان رجل دين وعالم لاهوت وشارحاً ومترجماً

للاتينية للعديد من المؤلفات الأرسطية . ويرجع الفضل الأول لهذا العالم فى إبراز مشكلة الكليات ، التى ظلت مثار جدل بين رجال الدين والفلاسفة طيلة فترة العصور الوسطى الأوروبية ، والمشكلة المعنية التى بدأت فى صورة منطقية ، يمكن طرحها فى صيغ ثلاث على النحو الآتى : -

* هل الكليات ، أى الأجناس والأنواع تتمتع بوجود حقيقى فى الخارج ، أم أنها موجودة فقط فى الذهن .
* وإذا تمتعت بوجود حقيقى فى الخارج ، فهل يكون هذا الوجود مادياً؟
* وإذا تمتعت بوجود خارج الذهن ، هل يكون هذا الوجود مرتبطاً بالموجودات أم أنه مستقل عنها؟

يقول «بويسى» الجنس على سبيل المثال مشترك بين جملة من الأنواع . وهو بذلك لن يكون موجوداً فى ذاته On soi . إذ أن جميع الأنواع المندرجة تحته تستغرقه بكامله فى نفس الوقت . وهكذا بالنسبة للنوع إزاء الأفراد المندرجين تحته . وعليه ، فإن ماهو موجود فهو موجود لأنه واحد : والنتيجة هى أن الأجناس والأنواع ليس فى إمكانها الوجود (مستقلة عن الأفراد) ، «كما أن الكلى لايمكنه أن يكون متعدداً ، لأنه يوحد الأفراد الذين يعتمدون عليه . ولو لم يكن الأمر كذلك ، لأصبح من الضرورى الصعود فى سلسلة الأجناس إلى ما لانهاية . وبدون أن يُقابل المرء جنس الأجناس Genre Suprême»[31] .

ويتساءل «بويسى» قائلاً : هل يعنى هذا الأمر أن الكلى فكرة فارغة لا وجود لها؟ ثم يجيب بالنفى لأن الكلى فى اعتقاده ليس نتاجاً لأداة وصل بدون أن يكون له وجود واقعى . فهو ليس مثلاً كفكرة «القرن الذهبى» الذى

---

(31) .Pliade. éd. Gallimard. I. p. 1228

يمكنك أن تفكر فيه لكنك لاتستطيع أن تعيش في الواقع إلا أفراده التي هي المائة سنة . ويقول «بويسى» : إن التفكير في الجنس يتأتى عن «التقسيم والتجريد» . فنحن نفصل أثناء التفكير ما هو مجتمع في الشيء الموجود . وهذا الأمر يؤدى إلى نتيجة مفادها «أن الكليات Les Universaux تقوم في الواقع مرتبطة بالمحسوسات ، لكن التفكير فيها يتم وهي منفصلة عن هذه المحسوسات»[32] . وبعبارة أخرى ، فإن نفس الموضوع يعتبر كلياً عندما نفكر فيه ، وجزئياً عندما ندركه في الأشياء التي يوجد فيها .

ويتضح مما سلف ذكره ، أن «بوسى» يقيم فرقاً واضحاً بين أفلاطون الذي يجعل من الأجناس والأنواع وجوداً مستقلاً عن الموجودات الحسية من ناحية ، وأرسطو الذي يجعل لها وجوداً في العقل . ومن هذا التمييز الأول من نوعه في تاريخ الفلسفة ، فتح هذا الفيلسوف الباب على مصراعيه للواقعية Réalisme ، وللاسمية Nominalisme ، بالرغم من إدعائه أنه لم يدعم وجهة النظر الأرسطية في هذا الشأن ، إلا بسبب تناوله شرح «مقدمة لدراسة المنطق الأرسطى» . وقد يكون في تعليق «بويسى» هذا إبعاد الشبهات والنقد الموجه من أولئك الذين يجعلون من الأفلاطونية أساساً للمسيحية .

لقد فرق «بويسى» أيضاً في كتابه «السلوى» La Consolation – الذى هيمن عليه الفكر الأفلاطوني – بين قضية القضاء والقدر ، وما يمكن أن نسميه بالحرية والاختيار في الأديان . فقد عرض بتعمق في هذا الكتاب ، العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وفكرة العناية الإلهية La Provedence وسماحتها . ويجيب «بويسى» عن السؤال التقليدى القائل : كيف يمكن التوفيق بين فكرة صروف الدهر وحدوث الصدفة ، مع القول بأن الله يدير شؤون الكون بعنايته ؟

---

(32) Ibid.,

فيقول: إن المصير Le Déstin والعناية الإلهية أمران غير متعارضين، بل إن أحدهما يعتمد على الآخر. إذ أن العزم الإلهى يدور فى حدود الزمن. وهذا ما يسمى بالمصير الذى هو «النظام المحكم الذى يربط بين الأشياء المتحركة والذى بواسطته ترتب العناية الإلهية كلاً منها وتضعه فى المكان المناسب. ومن هنا يمكن القول: إن ما يعتمد على المصير، يعتمد بالضرورة على العناية الإلهية. وكلما اقترب المرء من رحاب الله كلما نجا من المصير. وهذا تماماً كما يحدث للمرء عندما يتملص من حركة الدائرة باقترابه من مركزها»(33).

ويضيف «بويسى» فى مجال حرية الإرادة قائلاً: ليس هناك صدفة. وليس بوسع أى من الموجودات الهروب من نظام العلية وتسلسل الأسباب المعتمد كلياً على العناية الإلهية. ومع ذلك - وفى إطار الفكرة السالفة الذكر وهى الاستجارة بالألوهية - فالحرية قائمة بقدر ما تكون النفس مستغرقة فى تأملها فى ذات الله. وبقدر ما ابتعدت عن المحسوس. إذاً، فحرية الإرادة Le Libre Arbitre لاتتناقض مع علم الله الذى لا يرتبط بفكرة الزمن من حيث الماضى والمستقبل باعتباره علماً أبدياً. ولأن الله يعلم الأحداث فى حينها، دون أن تكون فى المستقبل. وهذا يؤكد أن الله يرى مسبقاً الأحداث دون أن تمس تلك الرؤية حريتها، أو تنال من كيفية حدوثها.

وصفوة القول - فى محاولة «بويسى» للخروج من متاهة القضاء والقدر التى تورط فيها - هو أن الموجودات الطبيعية خاضعة لنظام الكون، الذى خلقه الله وأحكم تنظيمه. وهذه الموجودات ليست بمنجى من مصير هذا النظام. أما بالنسبة للإنسان فهو - بحكم وضعه ككائن يتحلى بملكة العقل التى هى عنصر إلهى فيه - فهو فى مقدوره الخروج من هذا المصير أى فلكية الأحداث. وذلك

---

(33) Ibid.,

بالتأمل فى ذات الله والالتحام به مما يخرجه من جبرية الطبيعة إلى الإرادة الحرة المطلقة التى تتمتع بها الألوهية[34] . هنا يدرك الإنسان المستقبل على غرار الألوهية . وحيث لايكون فى هذا الحال للأحداث أى من الضرورة Nécessité بالنسبة للإنسان، مما يجعل إرادته حرة . ومن هنا نستوضح عدل الله عندما يثيب المحسنين، وينتقم من الظالمين .

ومهما كان الأمر فى تبريرات «بويسى» بشأن قضية القضاء والقدر، فإن الأمر لايبدو بالنسبة له سوى حشد هائل من المتاهات التى لم يفلح فى الخروج منها . وهذا أمر طبيعى، فبمجرد أن يؤمن المرء بأن هناك إلهاً خلق هذا الكون بما فيه، وأنه يحيطه بعنايته، فعلى المرء أن يتواضع فى تقييمه لقضية حرية الإنسان . ففى محاجات «بويسى» لتبرير حرية الإرادة، تكبيل لهذه الإرادة بصورة واضحة . إذ أن الاختيار الوحيد للمرء - على مايبدو- فى هذه المحاجات هو التأمل فى ذات الله، واتخاذها ملاذاً له من هيمنة الضرورة الطبيعية . ومهما كانت النتيجة فهى تحمل فى ذاتها فكرة الجبر والتوجيه .

ظلت فكرة الكليات حتى نهاية القرن التاسع الميلادى تسير فى الاتجاه الأفلاطونى الواقعى . فالماهيات لها وجود واقعى من خلال أفرادها . ومن الذين عنوا بهذه القضية «فريديجيز دوتور» Frédegise de Tourr الذى سار فى الاتجاه الأفلاطونى، وأكد على أن للماهيات والكليات وجوداً حقيقياً . أما «سكوت أريجين» Jean Scot Erigène، فقد أكد هو الآخر على الاتجاه الأفلاطونى مميزا بينه وبين أرسطو . إذ أن هذا الأخير كما يراه سكوت قام

---

(34) هذا النوع من الصوفية كان - على مايبدو - أحد المصادر الرئيسية ، لحل مشكلة القضاء والقدر عند إيمانويل كانت ، الذى طرح فى كتابه : «الدين فى حدود العقل البسيط» مايشبه هذا الحل. راجع كتابنا : «مبادئ فلسفة هيجل» . السابق الذكر ، ص145 .

بتقسيم المقولات وفقاً للوجود، وليس وفقاً للحمل على الوجود. ومن هنا يرى سكوت أن للماهيات الممثلة فى المقولات العشر عند القديس أوغسطين وجوداً حقيقياً. وقد أوضح «سكوت» فى كتابه «تقسيم الطبيعة»، أن العالم ينتقل من الكلى إلى الجزئى ثم يعود من جديد فى مسيرته من الجزئى إلى الكلى، مما يجعل الحلقة متصلة بين الجزئى والكلى.

تقسيم الطبيعة عند «سكوت» يمثل واحدة من العمليات الأربع للجدل عنده. أما العمليات الأخرى فهى: الانحلال La Résolution. والتحديد Définition، والبرهنة La Démonstration، والعمليتان الأخيرتان المستخدمتان فى اختيار المجد السماوى المقرر سلفاً Le Prédestination تندثران أمام العمليتين الأخريين اللتين تجددان «الحركة المادية المزدوجة» التى تنزل بفضلها المخلوقات من الخالق، وتصعد بهما من جديد من الجزئى إلى الكلى فيما يسميه «سكوت» بعملية التحليل (أو التحلل). وهى عملية انتقال تتم فى غمضة عين من المعلول إلى علته.

إن عملية التحول هذه بين الذهاب والإياب للكائنات، هى التى تعطى فى النهاية المعنى الحقيقى لتقسيم الطبيعة إلى الأربعة أنواع التى عرضها «سكوت» فى مقدمة كتابه الآنف الذكر. وهى:

- نوع خالق غير مخلوق.
- نوع مخلوق وخالق.
- نوع مخلوق وغير خالق.
- نوع غير مخلوق وغير خالق.

فالأنواع الثلاثة الأولى تختص بالله الذى لايكون جزءاً من الكون المخلوق، ولكنه المصدر الأول لهذا الكون. ولهذا السبب يسمى «سكوت»

الله العلل الأولى (أى الأفكار) للماهيات المدركة، والأجرام السماوية المنظورة والدنيوية. أما النوع الرابع، فهو مطابق للأول.

ولكن ما مفهوم الله عند «سكوت» ؟ يقول هذا الفيلسوف : بالرغم مما نجده فى الكتاب المقدس من صفات جسمانية للألوهية، كعبارات : «يد الله» و «عين الله»، إلا أن الله يتجاوز كل فهم. إنه ماهية، وفضيلة وحقيقة. ولهذا السبب يتجاوز «سكوت» الحديث عن النوع الأول للتركيز على النوع الثانى من الكائنات. كما يرى أن المقولات العشر التى تمثل الأجناس المثلى للتمييز، لايتناسب أى منها مع هوية الله الذى يتجاوز بقدرته كل حكم. ولم يبق لنا من سبيل لمعرفته سوى الصعود إليه من جديد - باعتباره العلة الأولى - انطلاقاً من محتوى المقولات. ويقول سكوت : إن الله هو الماهية المثلى Superessence .

أما «هيريك أوزير» Heiric Auxerre فقد تأثر بـ «سكوت إريجين» فى نظرته للطبيعة. لكن نصوصاً أخرى لهذا الفيلسوف عن «الكليات» تجعله يندرج تحت مبدأ الاسمية. فالأسماء المجردة والصفات لامعنى لها بدون ارتباطها بالأشياء «عندما نقول : أبيض أو أسود بدون أن نجعل هذه الصفة مرتبطة بجوهر محدد يحمل هذه الصفة أو تلك، فإننا فى هذه الحالة لانفلح فى الإشارة إلى شيء معين. ولذا علينا على الأقل أن نقول : رجل أبيض أو حصان أبيض. وكذلك الأمر بالنسبة لصفة السواد»(35). هذا الأمر يوضح لنا آن الألفاظ المجردة والصفات لامعنى لها بدون ارتباطها بالجزئيات. إنها فى النهاية مجرد أسماء.

ومع ذلك، يرى «أوزير» أن الأسماء العلم لا حصر لها، وليس فى

---

(35) Ibid., p. 1260.

وسع أى عقل؟ أو ذاكرة أن تستوعبها . وعليه فإن وظيفة الأنواع هى جمع هذه الأسماء الداخلة فى إطارها فى بوتقة واحدة، حتى يسهل على المرء معرفتها . وهكذا تكون على نفس المنوال وظيفة الأجناس والماهيات .

مع بداية القرن الحادى عشر، بدأت مشكلة الكليات تتخذ الاتجاهات الاسمية المناقضة للواقعية التى سادت روح القرن التاسع الميلادى . وكان أول الفلاسفة الضليعين فى مذهب الاسمية هو «روسلان» Roscelin الذى ولد فى منتصف القرن الحادى عشر .

كانت نشأة المذهب الإسمى فى هذه الفترة نشأة صريحة وواضحة . المذهب الذى رفض الوجود الحقيقى للكليات Universalia كالأجناس والأنواع . فكانت عقيدته قد جاءت رداً على السؤال الذى سبق لنا الإشارة إليه، والمطروح من قبل فرفريوس السورى Perphyre[36] فى بداية كتابه :

(36) فرفريوس السورى porphyre هو تلميذ أفلوطين Platin وكاتب سيرة حياته . ولد فى مدينة Tyr فى سوريا (فينيقيا) عام234م . عاش متنقلاً بين أثينا وروما . يعد فرفريوس من أهم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد . فقد لعب دوراً هاماً فى تطور الفكر فى بداية المسيحبة ، وخلال العصور الوسطى الأوروبية . كانت له كتب عدة لكن معظمها فقد . وقد أثر بفكره فى عدد كبير من المؤلفين اليونان واللاتينيين والعرب . أقام فرفريوس ابتداءً من عام 254 م خلال هيمنة الإمبراطورية الرومانية - فى أثينا للدراسة . واطلع لأول مرة هناك على مذهب أفلوطين الذى يعتقد أنه يشرح بدقة محاورات أفلاطون . ذهب إلى روما عام 263م للاستماع إلى أفلوطين نفسه . هناك حيث طلب منه أفلوطين مراجعة ، وتصحيح ، وطبع مؤلفاته . تأثر فرفريوس بالفلسفة الروحية لدى أستاذه . وترك عدة مؤلفات من أهمها تعليقه على منطق أرسطو Jsagoge ، المكون من عشرين صفحة ، والذى لقى نجاحاً منقطع النظير . حيث ترجم فى ذلك الوقت ، إلى معظم اللغات . فكانت له هيمنة كاملة على فكر العصور الوسطى الأوروبية ، بما أثاره من اهتمام بقضية الكليات أو الأفكار المجردة . له مؤلفات عدة فى الفلسفة والدين اتسمت بنقد العقيدة المسيحية . كما شرح مؤلفات أفلاطون وأرسطو ، وأستاذه أفلوطين التى أحالها إلى فلسفة روحية صرفه.

«مقدمة لدراسة مقولات أرسطو» Isagoge كما أسلفنا القول عند حديثنا عن «بويسى» Boèce .

على أية حال، دعنا نقل: إن أبرز القائلين بالمذهب الإسمى خلال القرن الحادى عشر هو «روسلان» Rocelin، الذى لم يعرف عنه إلا القليل عن طريق خصومه من أمثال القديس أنسيلم Saint Anselme، وأبيلارد Abelard الذى انشق عن أستاذه المنطقى الشهير چيوم دوشامبو Guillaume de Champeaux، أحد دعاة الواقعية المتطرفة فى قضية الكليات[37]. ومن المؤكد أن «روسلان» من أنصار المذهب الاسمى المعروف (بالألفاظ الصوتية) Doctrine des Voces، القائل: إن الأجناس والأنواع إن هى إلا مجرد «ألفاظ» Voces أو «نفحات» Des Souffles، أو «انتشار الأصوات» émission de voix فهى غير قادرة من حيث هى كليات على أن تكون أشياء. فالأشياء هى الأفراد. فإنسان معين (كمحمد وعلى وفاطمة.. إلخ) يتمتع بوجوده الواقعى. وكلمة «إنسان» التى تشير إليه واقعية. لكن النوع «الإنسان» ليس له وجود حقيقى. إنه اسم مجرد.

إن القول باسمية الأجناس والأنواع عند «روسلان» ليست من قبيل العبث. ولم يكن الدفاع عن هذا المذهب جزافاً. إذ أن «روسلان» رجل دين قبل كل شيء، ولهذا فتحديد المصطلحات لديه لابد من أن تأخذ مجراها فى إطار تفسير العقيدة المسيحية.

وعندما قام «روسلان» بتحديد عقيدة التثليث La Trinitaire، كان عليه أن يعطى للأشخاص مزية فى الوجود على الماهية Essence. فلو قلنا إن

---

(37) انظر كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى. مكتبة النهضة المصرية 1969م. صفحة 79 وصفحة 82 ومابعدها.

الأقانيم الثلاثة (الأب والابن والروح القدس) يشكلون شيئاً واحداً كما هو مطروح فى العقيدة المسيحية، لابد لنا فى هذه الحالة من قبول فكرة تجسد الأب والروح القدس مع الابن. وهو أمر غير مقبول فى هذه العقيدة. من هنا يرى «روسلان» إنه من الأفضل الحديث عن ثلاثة أشياء متلازمة بالقوة والإرادة.

هذا الاتجاه جعل هذا الفيلسوف يبتعد عن المصطلح اللاتينى الكلاسيكى الخاص بعقيدة التثليث. ويتبنى المصطلح اليونانى القديم الذى يشير إلى «ثلاثة جواهر». ويعتقد «روسلان» أن تفسيره لعقيدة التثليث بهذا الشكل، هو التفسير الوحيد الذى يمنعنا من القول بوجود ثلاثة آلهة. ومع ذلك فهذا الرأى أدانه القديس أنسيلم متهماً إياه بالانسياق مع الاسمية بطريقة غير معقولة. يقول القديس أنسيلم: «إذا لم يفهم «روسلان» فكرة وجود عدد من الرجال فى إنسان واحد وهو «النوع»، فكيف يمكن له أن يفهم أن الأشخاص الثلاثة المقدسين يكونون إلهاً واحداً؟ . وإذا لم يميز «روسلان» بين حصان ولونه، فكيف يمكن له أن يميز آلهاً فريداً عن علاقاته المتعددة (التى هى الأشخاص)؟»[38]. والجدير بالذكر هو أن القديس أنسيلم كان قد انتقد مناطقة ذلك العصر بسبب اعتقادهم فى الجواهر الكلية بأنها مجرد «نفحات أصوات»، وبسبب عدم قدرتهم - فى رأيه - على إدراك الوجود المستقل للألوان عن الأشياء.

خلاصة الموضوع هى أن الوجود الحقيقى عند «روسلان» لايكون إلا للجواهر الفردية. وبهذه النزعة الاسمية، وبشروحه لعقيدة التثليث، وعقيدة التجسد Incarnation من خلال هذا المذهب، كان تفكير «روسلان» عاملاً مقلقاً لمعاصريه من رجال الدين. ومن هنا يعتبره الكثيرون أحد العلماء القلائل الدين تركوا بصماتهم فى تاريخ العصور الوسطى.

---

(38) Ibid., I. p.1293.

إن الاتجاه الاسمى الذى مر بـ (جايوم دو أوكام)، لم يؤت ثماره إلا مع منتصف القرن الثاني عشر. حيث نشأت مجموعات اسمية وواقعية تتسابق للإجابة عن ذلك السؤال. وعندما طرح «ساليسبورى» Jean de Salisbury فى ذلك العهد عدة حلول لمشكلة فرفريوس المزعومة، غذت تلك الحلول الخلاف من جديد، وألهبت مشاعر المفكرين الذين لم يعد لهم شغل شاغل غير تلك المشكلة المفتعلة.

كان من أبرز الاسميين فى هذا العصر هو «أبيلارد» Abelard تلميذ روسلان، والذى كان ينتمى بدوره إلى مذهب غير محدد الهوية. لكن جذور المذهب الإسمى لهذا العصر، كانت قد ضربت فى أعماق العصور لتصل إلى «آوزير Auxerre فى شرحه للمقولات العشر عند القديس أوغسطين. لتمر بـ «بويسى» Boèce فى تعليقاته على تلك المقولات. ثم لاننسى تعليقاً منسوباً إلى «رابان» Rabin على كتاب Isagoge[*] لفرفريوس السورى حيث نجد إشارة للمؤلف إلى فكرة مفادها أن فرفريوس أثار الكليات على أنها (خمسة ألفاظ صوتية)، وليست أشياء. وكانت الحجة الرئيسية المطروحة من «رابان» على اسمية الكليات، قد جاءت على النحو الآتى: لما كان تعريف اللفظ الكلى L'universel بأنه محمول Prédicat، فهو لن يكون بذلك سوى لفظ فحسب. إذ آن الشيء لايمكن له أن يكون بأى حال من الأحوال محمولاً[39].

على أية حال، ففى غمرة ذلك الجدل المتجدد بحدة خلال القرن الحادى عشر، يزعم الكل أنه قد اشتق جذوره الفكرية من فلان وعلان عبر التاريخ.

(*) Esagoge كلمة يونانية تعنى (مدخل)، وهى عنوان كتاب لفرفريوس قصد منه أن يكون مقدمة لكتاب «المقولات» لأرسطو. وقد طرح فرفريوس فى هذا الكتاب أسس نظرية الكليات الخمس، وهى: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

(39) Ibid., I. p.1291

وعبر نصوص يزعم أنها تنتمى لهذا أو ذاك بشأن الرأيين المتناقضين. لكن الحقيقة - على مايبدو - هى أنه لا «هيريك» Heiric ، ولا «رابان» قد قدم نفسه على أنه من أنصار المذهب الاسمى، بل إن مصطلح الاسمية لم يكن فى حد ذاته قد وجد بعد. ولهذا السبب لابد أن تؤخذ مجادلاتهم الفكرية فى قضية الأجناس على أنها تأملات على مستوى الجدل المحض. إذ أنهم لم يطرحوا المشكلات بعد، على المستوى الفلسفى. ومن هذا المنطلق قد يكون من المجازفة القول: بأن مشكلة الكليات كانت مشكلة العصور الوسطى بكاملها.

ومع ذلك فبانتهاء فترة العصور الوسطى، نجد أن حرب الكليات والتصورات قد حطت أوزارها. وذلك بسبب انشغال العقل البشرى فى مطلع العصور الحديثة، وخلال القرن السابع عشر بالتحديد، بأمور أجدى وأهم. كالتفكير فى المنهج، وإصلاح الذهن، وتفسير الظواهر الطبيعية التى تمس حياة الإنسان. فقد تميز هذا القرن (القرن السابع عشر) بميزة هامة: هى عناية المفكرين، والفلاسفة فيه بقضية المنهج أو الأسلوب الذى يجب اتباعه فى البحث العلمى. فقد ظهرت فى هذا العصر عدة مناهج نذكر منها: «الأرچانوم الجديد» لفرنسيس بيكون، و«مقال فى المنهج» لديكارت، ورسالة لإصلاح الذهن» لسبينوزا، و «منطق فن التفكير» لفلاسفة بور روايال، و «البحث عن الحقيقة» لمالبرانش.

باركلى وعودة القضية:

ومع بداية العصر الحديث، وبدء الحركة العلمية التجريبية فى الانطلاق، جاء باركلى ورفع شعار النزعة الاسمية من جديد. وشن حرباً شعواء ضد الأفكار المجردة Les idées Abstraites بسبب خطورتها - فى اعتقاده - على البحث عن الحقيقة. وقد رأينا من قبل، كيف رأى باركلى أن

مبعث الإيمان بالأفكار المجردة هو اللغة واستخداماتها وكأنه أراد أن يقول: إن الحركة العلمية فى حاجة إلى لغة علمية محددة ومقتضبة أشبه بلغة الرياضيات. كما تصدى باركلى لأفكار جون لوك الحسية الداعية إلى تأكيد الجوهر المادى وانطلق - كما ذكرنا آنفاً - من الاعتقاد عند الناس بأن كل لفظ لغوى لابد أن يكون له ما يقابله فى الواقع.

قال باركلى: إذا تمعنا فى الأفكار المجردة، فإننا نجدها إما صفات لموضوع، وإما موضوع محمول عليه هذه الصفات. وفى كلتا الحالتين يرى باركلى أنه لايصل بنا الاعتقاد إلى أى أفكار مجردة. فرؤيتنا على سبيل المثال لكرة صفراء تتدحرج، تقوم على ارتباط بين شكل الكرة، واللون الأصفر، والحركة أى التدحرج. ومن المستحيل تجريد إحدى هذه الصفات عن الكرة أو تخيلها منفصلة عنها.

أما بالنسبة للمعانى المجردة الخاصة بالألفاظ، فهى أعقد حالاً من الصفات. الأمر الذى يصعب معه الحصول على فكرة مجردة عنها. فأسماء العلم مثل: محمد، على، فاطمة. . . إلخ، لديها من الاختلافات ما يصعب معه اسقاطها للحصول منها على «اسم علم». أو اسم مجرد يدعى «إنسان». ومع هذا فقد سبق لنا القول: إن باركلى لاينكر فضل التجريد فى العلم، وإثارة تاريخ الإنسان وذاكرته.

ومع ذلك، يحق للمرء أن يتساءل عن السر وراء دعوة باركلى هذه لمناهضة الأفكار المجردة، مع أن الأفكار المجردة رمز للامادية ولكن يبدو أن وراء هذه الدعوة غاية مضمرة لدى باركلى. وقد تكون هذه الغاية إيمانه بأن التجريد خاصية عادة ما تطرح انطلاقاً من الوجود المادى، الذى جند فلسفته بكاملها لإبطاله. وقد يكون من وراء ذلك أيضاً، التأكيد من خلال هذا النقد

على أن الفكرة المجردة الوحيدة هى الله، وعلى أية حال، فإن نقد باركلى للأفكار المجردة - الذى ظن الكثيرون أنه غير علمى وغير واقعى- لم يخل من ثمار تمتعت بها الحركة العلمية، والعلماء من بعده. بل منها ما كان من شأنه إعادة التواضع العلمى إلى عقول علماء أقاموا كاتدرائية علمية، وطلبوا من الجميع التقديس فيها بدون نقاش. ولعل من أبرز تلك الانتقادات، نقد باركلى لفكرة العلية. وهو النقد الذى استثمره ديفيد هيوم من بعده بكل حماس فى نقده لفكرة السببية التى كادت أن تتصدع به كاتدرائية العلم.

وجه باركلى نقده للأفكار المجردة من منظور رجال العصور الوسطى لها. أى رفض فكرة تحقق الكليات تحققاً موضوعياً فى الواقع. ومن هذه الانتقادات: نقد فكرة الزمان والمكان، نقد فكرة الحركة وماتبعها من مفاهيم ميكانيكية كالقوة والجهد والجاذبية. ثم نقد فكرة العلية، أى السببية.

أ - نقد فكرتى *الزمان* والمكان: Le Temps et L'espace

يرى باركلى أن الزمان والمكان مفهومان غير مجردين. فالزمان غير مجرد لأنه مرتبط بالحالات الشعورية التى تتعاقب فيه. ولايمكن حسبان الزمان بدون هذا التعاقب. وهذا الأمر يوضح أن الزمان نسبى وليس مطلقاً كما يعتقد العلماء مما يفقده خاصية التجريد. فما هو معتمد على شيء لايمكن تجريده منه، ولايمكن اعتباره مطلقاً. يقول باركلى فى كتابه «مبادئ المعرفة البشرية»: إن الزمان، والمكان، والحركة متعارف عليها عند عامة الناس أنها جزئيات محسوسة. لكن مفهوم هذه المقولات الثلاث لاتلبث أن تحال إلى مجردات بمجرد أن تمتد لها يد الميتافيزيقيين الأمر الذى يفقدها معانيها المتعارف عليها عند الناس.

إن الزمـان نسبى وليس مطلقاً. أمـا إعطاء صفـة الإطلاق للزمـان فـهى تفـقـده مـعناه المتـعـارف عليـه على الأقل. ويقـول باركلى مـدللاً على ذلك: «آطلب من خادمك أن يقابلك فى ساعة معينة، وفى مكان معين. ستجد أن هذا الخادم لن يفكر فى معانى هذه الكلمات. وسوف لن يجد أى مشكلة فى إدراك هذا الزمن وهذا المكان الخاص. ولا فى الحـركـة التى سـتـؤدى به إلى هناك»[40]. أمـا إذا حـاول المرء فـهـم الزمـان بدون الإشـارة إلى هذه الأفـعـال الخاصة، أو تجاهل جميع الأفكار التى يشار بها إلى تنوع واتصال المدة الزمنية ليوم واحد، فإن هذا الأمر يستعصى فهمه حتى من قبل الفلاسفة.

ويضـيف باركلى قـائلاً: «فى كل الحالات التى حاولت فـيها بناء فكرة مبسطة عن الزمان - بتجريده من تتابع الأفكار فى عقلى، ومن كونه منساباً على نسق واحـد، وتشـتـرك فـيـه كل الموجـودات - أشـعـر أننى قـد ضـعـت. وغرقت فى مشاكل مستعصية. إذ لم يعد لدى أى معنى (للزمن)، سوى أننى أسـمع من الآخـرين يقـولـون إنه منقسم بدون نهـاية. ويتـحـدثون عنه بشكل يقودنى إلى الجدل معهم فى أفكار غريبة عن وجودى» [مبادئ 98].

وعليه، «فبـمـا أن الزمن لايعنى أى شيء إذا جردناه من سلسلة الأفكار المتتابعة فى عقلنا، إذاً يتوجب علينا تقييم مدة كل عقل متناه، بعدد الأفكار أو الأفعـال التى تتعـاقب فى هذا العقل. وهـذا الأمر يؤدى بدوره إلى نتيجة بينة مفادها: أن النفس فى حالة دائمة من التفكير. ومهما حاول أى كان أن يفصل بالتـفكيـر أو يجـرد وجـود العـقل من تفكيـره، فـإن هذا المرء لن يجـد - فى اعتقادى - هذا العمل سهلاً» [مبادئ المعرفة 98-97].

---

(40) Berkeley: Principes de la Connaissance Humaines. Trad. André Leroy. éd. Montaigne. Paris 1969. P.297 [97]

إذاً يمكن القول: إن أبسط تعريف للزمن عند باركلى، هو أن الزمن عبارة عن سلسلة من الأفكار المتلاحقة. وأن هذا التلاحق يعبر عنه بعبارات: أمام، برهة، بعد ثم التعداد.

أما بالنسبة «للمكان» فهو الآخر عند باركلى غير مطلق، وغير مجرد، وهو نسبى لأنه مشغول بكل الأشياء التى نراها. وهو معتمد عليها وبدونها لايختلف عن العدم. إذ لايمكننا أن نتصور «المكان» بدون الأشياء التى تشغله. ويقول باركلى فى هذا الشأن: «عندما أتحدث عن الفضاء المحض أو الفراغ، فلا يجب على المرء أن يفهم أن كلمة «فضاء» éspace، تمثل فكرة متميزة عن الجسم وعن الحركة. أو أنها قابلة للإدراك بدونهما. ومع أننا (كثيراً) ما نكون مدفوعين بدون شك إلى الاعتقاد بأن كل اسم منعوت يمثل فكرة متميزة يمكن فصلها عن غيرها من الأفكار، الأمر الذى يؤدى إلى أخطاء لامتناهية.

ويضيف باركلى محدداً فكرته فى نكران المكان المجرد قائلاً: «. . . إذا فرضنا أن العالم قد آل إلى العدم بكامله باستثناء جسدى، فإننى سأقول إن هناك فضاء محضاً لازال قائماً (وفى هذه الحالة)، فإننى لن أفهم من ذلك أى شيء آخر سوى أن هناك إمكانية لأعضاء جسدى أن تتحرك فى كل الاتجاهات، دون أن تقابل مقاومة. أما إذا انعدم جسدى أيضاً، فإنه لن يكون هناك (فى هذه الحالة) على الإطلاق حركة ولافضاء» [مبادئ المعرفة 116].

ب- نقد ظاهرة الحركة: Le Mouvement

ينتقد باركلى إحدى أشهر ظواهر الطبيعة وهى «الحركة»، لا من حيث وجودها أو عدم وجودها كما فعل فلاسفة اليونان الأوائل، بل من حيث الادعاء بأنها فكرة مطلقة ومجردة. ولذا يؤكد باركلى أن «الحركة» نسبية لأنها مدينة فى وجودها للأجسام المتحركة. فلا حركة فى اعتقاده بدون أجسام

تتحرك. وعليه، فلكى تتم عملية الحركة كظاهرة، لابد أن يكون هناك أولاً على الأقل جسمان بحيث ندرك الحركة بالمسافة بينهما. ولابد ثانياً من وجود الجسم المتحرك نفسه. ثم لابد ثالثاً من وجود مشاهد لهذا الجسم المتحرك. وقد يعنى باركلى من وراء ذلك أن الإحساس بالحركة يكون معدوماً فى فضاء لا أجسام ظاهرة للعيان فيه. فعند السفر فى الفضاء بطائرة مثلاً أو صاروخ، لايشعر المسافر بحركة مركبته إلا بالمقارنة بأشياء أخرى يشاهدها من خلال نافذته كالسحب، والأجرام السماوية أو مركبات أخرى. ويوضح باركلى نسبية الحركة بقوله: « . . . فالرجل المبحر على سفينة، يمكن القول عنه إنه فى حالة سكون مقارنة بجانبى السفينة، ومع ذلك فهو فى حركة بالنسبة للأرض. وهو مبحر نحو الشرق بالنسبة للبعض، ومبحر نحو الغرب بالنسبة لآخرين» [مبادئ المعرفة 13 -12].

ومن دلائل نسبية الحركة أيضاً عند باركلى ارتباطها بجسم معين وارتباط هذا الجسم بمجموعة من الصفات الحسية التى لانعترف بوجودها إلا فى العقل. وباختصار، فإذا اعتبرنا الامتداد والشكل والحركة مجردة عن كل الصفات الأخرى، فإنها فى هذه الحالة ستكون غير قابلة للإدراك. إذاً فتلك الصفات الحسية موجودة فى العقل وليست فى أى شيء آخر. هذا الأمر يؤدى بنا إلى النتائج التالية[41]:

1) الحركة لاتوجد إلا فى العقل. (مبادئ المعرفة 10).

2) هناك حركة بصرية وأخرى لمسية. ولهذا فالحركة والامتداد والشكل التى ندركها عادة عن طريق البصر تختلف عن الأفكار التى تحمل نفس الاسم والمدركة منها عن طريق اللمس. (تعليقات فلسفية 28-27).

---

(41) André-Lauis Leroy: Berkeley, L'immatérialisme (les grands Textes). P.U.F, Paris. 1961. p.39 .

3) الكفيف بالولادة المبصر فجأة لايمكنه التعرف على الحركة للوهلة الأولى.

4) الحركة لاتستوجب «الصلابة»، فالامتداد المحض الملون يمكنه إعطاءنا فكرة عن الحركة.

وينتقد باركلى أيضاً فكرة الجاذبية Gravitation والقوة La Farce، والدفع L'impulsion والقائلين بها كأفكار مجردة. ويقول إننا نرى الأجسام تسقط، لكننا لانرى شيئاً اسمه الجاذبية. ويعلق بسخرية على آراء بعض العلماء والفلاسفة المعاصرين له القائلين بوجود بعض الصفات العلمية للمادة وجوداً فى الواقع: «يقول تورشيلى Torricelli، إن القوة La Force والدفع Impulsion هما شيئان فى غاية التجريد... وفى غاية الدقة. إنها أرواح Quintessence تكمن فى الجوهر المادى. كما تكمن الأسرار فى الوعاء السحرى لـ «سيرسى» Circe[42]. وقد تحدث لايبنتز Leibniz فى هذا الصدر بنفس اللهجة، عندما أراد شرح طبيعة القوة قائلاً: إن القوة الفعالة الأصلية، الطاقة الفعالة الأولى المتصلة بالنفس أو الصورة الجوهرية... وهكذا حتى هذه العقول النيرة استسلمت للتجريد، فاستخدمت كلمات مجردة من أى معنى يقينى، ولجأت إلى أشباح العصور الوسطى»[43].

لكن باركلى لم يدع فى الحقيقة إلى إلغاء هذه المصطلحات العلمية. إذ أن لها فائدة - كما يقول فى الإشارة إلى أفكار وظواهر معينة لابد من الاتفاق عليها. لكنه يستهجن محاولة إثباتها فى الواقع. فكما يقول: إننا نرى الأجسام تسقط لكننا لانرى شيئاً محدداً فى الواقع اسمه جاذبية.

---

(42) «سيرسى» Circé، هو أحد مشاهير السحرة فى أساطير هوميروس.

(43) Cité par Leroy: Op.Cit., p.37.

جـ- نقد فكرة العلية:

رأى باركلى أن «العليـة» هى أولى الأفكار المجـردة الجـديرة بالنقـد. واعتمد على قول سبينوزا Spinoza : إن العدم لاينتج إلا العدم. أو كما يقال: فاقد الشيء لايعطيه. واعتبر فكرة العلية دليلاً على تغلغل نزعة التجريد فى عقول الفلاسفة. وهذا أمر طبيعى فإذا كان باركلى لايؤمن بوجود الأشياء المادية فى الواقع بمعزل عن العقل الذى هو العلة الأولى لها، فكيف تطلب منه أن يؤمن بوجودها كامنة فى الشيء ذاته تحركه وتسخره كما ترى.

وينطلق باركلى فى نقده لهذه الفكرة المجردة أى «فكرة العلية» من إيمانه الراسخ بأن العلة الأولى والأخيرة هى الله. كما يرى وإذا كان لابد من وجود علة بجانب الله فلتكن الروح وليس المادة. ولما كان هذا الاعتقاد يلغى الإيمان بقوانين الطبيعة المتعارف عليها من ديناميكية وغيرها، الأمر الذى ينهار معه العلم، فقد قال باركلى بفكرة «الرمزية» فى الطبيعة أى قانون الرمز والمرموز إليه. فالنار على سبيل المثال ليست العلة فى الألم بقدر ما هى رمز أو علامة تنبئنا به مسبقاً.

ومن هذا المنطلق رأى باركلى أن الطبيعة عبارة عن رموز تظهر لنا فى ما نراه من ظواهر. وهذه الرموز هى اللغة التى يتحدث لنا الله بها.

نصوص مختارة من فلسفة باركلى

(محاولة فى نظرية جديدة فى الإبصار)[44]

1) إن هدفى من هذه المحاولة، هو توضيح الطريقة التى ندرك بها عن طريق «المسافة البصرية» حجم وموضع الأشياء: وكذلك دراسة الاختلاف الموجود بين «الأفكار البصرية» و «الأفكار اللمسية»، وما إذا كانت هناك فكرة مشتركة بين هاتين الحاستين.

2) اعتقد أن الجميع يتقبل القول، بأن المسافة فى حد ذاتها لايمكن رؤيتها بطريقة مباشرة. لأنها عبارة عن خط يتجه عمودياً نحو العين، ولايرسم سوى نقطة واحدة فى قاع العين. كما أن هذه النقطة تظل كما هى بدون تغيير مهما تعاظمت المسافة أو صغرت.

3) افترض هنا أيضاً، أن تقديرنا لمسافة الأشياء البعيدة جداً، هو فعل من أفعال الحكم الذى يعتمد على الخبرة العملية أكثر من اعتماده على الحواس. على سبيل المثال: عندما أدرك عدداً كبيراً من الأشياء المتداخلة كالمنازل، والحقول، وقنوات المياه وغيرها من الأشياء المماثلة، التى أعرف من قبل عن طريق الخبرة العملية أنها تشغل الكثير من المساحات - أقول - إننى أكون بالنتيجة من هذه الخبرة حكماً، أو نتيجة مفادها أن الشيء الذى يرى أبعد

---

(44) هذه النصوص نقلناها عن الفرنسية من «نصوص مختارة من فلسفة باركلى». طبعة مونتين.

Berkeley: "Œuvres Choisies". Trad. Prérface de André Leroy. éd. Montaigne. 1969.

منها، يقع على بعد شاسع. ومن ناحية أخرى عندما يبدو لى شيء ما باهتاً وصغير الحجم، وأنا أعرف عن طريق التجربة أنه على بعد مسافة قصيرة منى، فإن هذا الشيء يظهر لى كبيراً وواضحاً Vigoureux، وبالتالى استنتج من ذلك أنه بعيد. وهذه بكل وضوح نتيجة التجربة. فبدون مساعدة عدم وضوح الصورة، وصغر حجمها لن يكون فى حوزتى ما استدل به على موضوع المسافة للأشياء.

4) أما إذا وضح شيء ما على مسافة قصيرة، بحيث يكون المدى بينه وبين العين يقيم مع المسافة علاقة حسية، فإن رأى العلماء يقول: إن المحورين البصريين - (وهذا مع استبعاد الافتراض الاختيارى وهو أننا يمكن أن نرى بعين واحدة فقط فى نفس الوقت) - الملتقيين فى نفس الموضوع، يشكلان زاوية تعمل بقدر مالها من اتساع أو ضيق الفتحة على إدراك الشيء، كما لو كان أكثر بعداً أو أكثر قرباً.

5) بين هذه المعاملة الجديدة والمعاملة السابقة فى تقدير المسافة اختلاف جدير بالملاحظة وهو: لما كان على مايبدو ثمة ارتباط ضرورى بين مسافة قصيرة، ومدى بعيد فى تمام الوضوح، أو بين مسافة شاسعة ومظهر صغير متضائل، فإن ارتباطاً ضرورياً يبدو بين زاوية منفرجة ومسافة قصيرة، أو بين زاوية حادة ومسافة طويلة. هذا الأمر لايعتمد البتة على التجربة، وكل امرئ يستطيع أن يعرفه بالبداهة قبل أن يختبره. فبقدر ما تكون نقطة المحاور البصرية قريبة، بقدر ما تكون زواياها المتقاطعة صغيرة.

6) هناك معاملة أخرى يقول بها علماء البصريات تسمح - كما يعتقدون - بالحكم على المسافات، بالمقارنة بمدى انفتاح حدقة العين إلى أوسع قدر ممكن. إذ أن الأكثر أو الأقل تفرقاً للأشعة التى تنطلق من موضوع الرؤية، يقع

على بؤرة العين. وهذه النقطة يحكم عليها بأنها أكثر قرباً عندما يراها المرء بمساعدة أشعة شديدة التفرق، وأكثر بعداً عندما يراها المرء بمساعدة أشعة أقل تفرقاً. إن المسافة الظاهرة تتعاظم دائماً بقدر ما تتضاءل درجة تفرق الأشعة، حتى تصبح لامتناهية فى نهاية المطاف. وعندما تكون الأشعة الساقطة على بؤرة العين حسياً متوازية. وبهذه الطريقة يقال: إننا ندرك المسافة عندما ننظر بعين واحدة فقط.

7) وفى هذه الحالة، من الواضح أيضاً أننا لاندين بشيء إلى التجربة. إذ أنه من الحقيقة المؤكدة والضرورية، أنه كلما كانت الأشعة الساقطة مباشرة على العين أقرب إلى التوازى، كلما تباعدت نقطة تقاطعها، والنقطة المرئية حيث تصدر الأشعة.

- 8) والآن، فإن هذه الإيضاحات التى أقدمها هنا عن الإدراك البصرى للمسافة القصيرة - (أقول) مع أنه يقبل شيء من حقيقتها، ويستخدمها المرء تباعاً لتحديد الأماكن الظاهرة للأشياء، إلا أنها تبدو لى غير مرضية بما فيه الكفاية. وذلك للأسباب الآتية:

9) ففى المقام الأول من البديهى أن العقل عندما يدرك فكرة بطريقة مباشرة، ويدركها فى ذاتها فإنها (أى الفكرة) تتنامى له عن طريق فكرة أخرى. وهكذا فعلى سبيل المثال: إن الانفعالات التى تهز عقل إنسان آخر تبدو لى فى ذاتها غير مرئية. ومع ذلك يمكننى أن أدركها بصورة غير مباشرة وبحاسة البصر، وذلك عن طريق الألوان التى تبدو على وجه ذلك الإنسان. (وهكذا) فنحن غالباً ما نرى الخجل أو الخوف فى حديث إنسان آخر، وذلك من خلال إدراك تغير فى فراسته Physionomie عندما يجتاح محياه الشحوب أو الاحمرار.

10) أضف إلى ذلك ومن قبيل البداهة، أنه لاتوجد أى فكرة لا استطيع إدراكها فى ذاتها، يمكن لها أن تمكننا من إدراك فكرة أخرى. فإذا لم أتمكن من إدراك شحوب واحمرار محيا ذلك الإنسان من خلالها، فسوف لن أتمكن بسببها من إدراك تلك الأهواء التى هزت عقله.

11) والآن، فبعد القسم الثانى يبدو من الواضح أن المسافة فى طبيعتها المحضة هى غير قابلة للإدراك. ومع ذلك فنحن ندركها بواسطة النظر. ويبقى إذاً القول: إن المسافة تصل إلى البصر عن طريق فكرة أخرى تكون مدركة مباشرة فى ذاتها فى فعل البصر.

12) لكن هذه الخطوط، وهذه الزوايا التى يدعى بواسطتها بعض المفكرين شرح عملية إدراك المسافة، هى نفسها ليس من بينها ما هو مدرك. ومن الحق القول: إن علماء البصريات الدنيويين[2] لم يفكروا فى هذا الأمر على الإطلاق أما أنا فإننى أدعو كلاً منهم إلى التجربة لتقرير ما إذا كانت رؤية شيء ما، تمكننا من قياس المسافة بيننا وبينه بواسطة عظم الزاوية التى تنتج عن تقابل المحورين البصريين؟ أو ما إذا نحن لم نفكر على الإطلاق فى أكثر أو فى أقل مقدار تفرق للأشعة، التى تصدر عن نقطة ما فى اتجاه بؤرة العين؟ ألم يكن من المستحيل أن ندرك بواسطة الحس، الزوايا المختلفة التى من خلالها تجتاح الأشعة العين بمقتضى زيادة أو تضاؤل حجم تفرقها؟ إن كل امرئ هو نفسه أفضل من يحكم على ما يدركه وما لايدركه (أما بالنسبة لى) فمن العبث أن يقال لى: إن إدراك خطوط معينة وزوايا معينة يكون من شأنه إدخال أفكار متنوعة عن المسافة فى عقلى، طالما أننى لست مدركاً بنفسى عملاً من هذا القبيل.

---

(2) المقصود هنا العلماء الذين ينكرون أى تفكير له علاقة بالدين. أى العلمانيين (المترجم).

13) وبما أن هذه الزوايا وهذه الخطوط، غير قابلة للإدراك البصرى، ينتج عن القسم العاشر أن العقل لن يحكم بواسطتها عن أبعاد الأشياء.

14) وفى المقام الثانى، فإن حقيقة هذا القول ستتضح ببداهة أكثر إذا مالاحظ المرء أن هذه الخطوط والزوايا ليس لها وجود واقعى فى الطبيعة. وأنها جاءت كاستجابة لفرض طرحه علماء الرياضيات، ودخل بواسطتهم فى علم البصريات Optique حتى يمكنهم التعامل مع هذا العلم على الطريقة الهندسية.

15) أما الحجة الثالثة والأخيرة التى أطرحها من أجل رفض هذا المذهب، فهى أنه حتى لو أننا نتفق مع الحقيقة الفعلية لهذه الزوايا البصرية.. إلخ وأن للعقل قدرة على إدراكها، فإن هذه المبادئ لن تبدو كافية لتوضيح ظاهرة المسافة كما سأشير لها فيما بعد.

17) وليس هناك أى ارتباط طبيعى أو ضرورى بين الإحساس المدرك نتيجة لحركة العينين، والأكثر أو الأقل عظماً فى المسافة. ومع ذلك، فلأن العقل قد اكتشف بتجربة أكيدة، أن الحواس المختلفة - المتعلقة بمواقع متباينة للعينين تصطحب كل منها بدرجة مختلفة من المسافة عن الموضوع - فإن ارتباطاً مألوفاً ومعتاداً قد تكون بين هذين النوعين من الأفكار. وبحيث لايدرك العقل مبكراً الإحساس الصادر عن الحركات المختلفة، والمطبوع بواسطة العينين بتضييق أو توسيع الحدقتين. وعدا ذلك، فإن العقل يدرك الفكرة المختلفة عن المسافة التى كان قد تعود على تلازمها من هذا الإحساس. وهذا تماماً ما يحدث عند سماع صوت معين قد أوحى فى الحال للفهم بالفكرة التى ارتبط بها بحكم العادة.

18) لا أدرى كيف يمكننى أن انخدع بسهولة فى النقطة. فأنا أعلم بالبداهة آن المسافة ليست مدركة فى حد ذاتها، وإنما يجب على المرء إدراكها لمساعدة بعض الأفكار الأخرى المدركة مباشرة. والتى تتشكل بدرجات متنوعة من المسافة. إننى اعلم أن الإحساس الناتج عن تنقل البصر من مكان إلى آخر، هو إحساس مدرك مباشرة فى ذاته. بينما درجات تنوعه مرتبطة بمسافات مختلفة لاتتوانى فى مصاحبته فى عقلى. فعندما أرى بعينى وبتميز موضوعاً على مسافة قريبة، فإن درجة اتساع العينين تكون بالنسبة له فى منتهاه.

[L.XVII][46] هناك ظاهرة طبيعية شهيرة سأحاول تقديم تفسير لها فى إطار المبادئ التى سبق لى طرحها. فبالإشارة للأسلوب الذى نفهم به رؤيتنا لكبر حجم الأشياء، فإن وضوح وكبر حجم القمر عند ظهوره فى الأفق، عادة ما يكون بالنسبة لنا أكبر حجماً مما يبدو لنا وهو فى منتصف النهار، مع أن الزاوية التى نراها من خلاله لاتبدو لنا أكبر فى الحالة السابقة من الحالة اللاحقة. كما أن القمر الأفقى لايبدو دائماً ظاهراً بنفس العظم، بل يبدو فى بعض الأحيان أكبر حجماً من أحيان أخرى.

[L.XVIII] والآن، فلكى نتمكن من توضيح السبب الذى يجعل ظهور القمر آضخم مما هو عليه فى الأفق، لابد لنا من أن نلاحظ أن الأجزاء التى يتكون منها المحيط الجوى Atmosphere تعترض أشعة الضوء الصادرة من أى موضوع نحو العين. ومن ثم فإن أكبر قدر ممكن من هذه الأجزاء الجوية،

---

(46) النصان 17 و 18 (لاتينى) مترجمان عن الأصل الإنجليزى فى الطبعة الآتية :

Berkeley: "A New Theory of Vision". London, J.M. Dent and Sons. LTD. 1960.

تتخلل الفضاء بين موضوع الرؤية والعين، وتعيق الأشعة الساقطة. وبالنتيجة، يكون مظهر الشيء بالنسبة لنا باهتاً أكثر. كما يبدو لنا مظهر كل شيء إما أكثر وضوحاً أو أقل وضوحاً. وذلك بسبب نسبة ما ينبعث منه بزيادة أو بنقصان من الأشعة الساقطة على العين.

والآن، فبين العين والقمر الرابض فى الأفق، توجد كمية هائلة من الجزيئات الفضائية أكثر منها عندما يكون فى كبد السماء. ومن حيث تتخلل هذه الجزيئات، فإن شكل القمر فى الأفق يكون باهتاً أكثر. وبناءً على ذلك، يعتقد الناس أنه أكبر حجماً فى ذلك الموقع مما هو عليه فى وسط السماء أو على أى ارتفاع آخر فوق الأفق.

19) من الأفكار التى نعلمها هى أن تعديل موقع النظر يؤدى بالعقل إلى إدراك فى زيادة أو نقصان زاوية المحاور البصرية، أو الزوايا الجانبية المتضمنة بين الخط الذى يربط بين العينين والمحاور البصرية. وينتج عن ذلك - وبنوع من الهندسة الطبيعية - أن يحكم العقل بقرب أو بعد نقاط تقاطعها. (أى نقاط تفاطع المحاور البصرية). والآن فمهما كانت هذه الفكرة خاطئة، فإن خبرتى الشخصية تقنعنى بها. لأنه لاشعور لدى باستخدام الإدراك بهذا الشكل إلا بسبب حركة العينين. وفى اعتقادى، فإن إصدار هذه الأحكام والوصول إلى نتائج معينة منها بدون معرفة أن المرء يقوم بها، سيكون من شأن هذا الأمر أن يكون غير قابل للفهم.

20) وينتج عما سلف أن الحكم الصادر لتحديد مسافة بصرية لموضوع ما، يتأتى بكامله عن الخبرة. وإذا لم نجد بتواتر أن بعض الأحاسيس التى تنشأ عن اختلافات مواقع البصر مصحوبة بدرجات محددة للمسافة، فإننا

(لانستطيع) أن نصدر على الإطلاق هذه الأحكام الآنية على المسافة التى تفصل بيننا وبين الأشياء. ولانستطيع أن ندعى الحكم على أفكار إنسان ما، إذا كان هذا الإنسان يتلفظ بكلمات لم تتناه إلى أسماعنا من قبل.

21) ثانياً بالنسبة لموضوع يقع على مسافة معينة من العين، بحيث يكون لاتساع الحدقة معه علاقة محددة، فإنه يُرى بأكثر غموض عند الاقتراب منه. فكلما زاد القرب من الموضوع يبدو مظهره للمرء أكثر التباساً. وكما لو أنه دائماً على هذه الحالة. ومن هنا يولد هذا الشيء فى العقل ارتباطاً عرفيا بين الدرجات المتنوعة للالتباس وبين الدرجات المتنوعة للمسافة.

22) يبدو أن هذا المظهر الغامض للموضوع، يشكل الوسيلة التى تسمح للعقل بالحكم على المسافة فى حالات يريد منها العلماء - الأكثر شهرة - من العقل أن يصدر حكمه بناءً على تباين انتشار الأشعة التى تنطلق من نقطة مشعة لتسقط على شبكية العين. لا أحد - على ما أظن - يدعى رؤية أو لمس هذه الزوايا الخيالية التى يعتقد أن الأشعة قد شكلتها من جراء ميولاتها المتنوعة على العين. ومع ذلك ليس فى وسع المرء أن يمتنع عن مشاهدة ما إذا يبدو الموضوع (الشيء) أكثر أو أقل غموضاً. وهذه إذاً نتيجة تتجلى من خلال ماقمت بالبرهنة عليه. فبدلاً من استخدام زيادة أو نقصان عظم اختلاف الأشعة، فإن العقل يستخدم الزيادة والنقصان فى درجة كمية التباس المظهر. وذلك من أجل تحديد المكان الظاهر لموضوع ما.

23) ومع ذلك، فالقول بعدم وجود علاقة ارتباط ضرورية بين الرؤية الغامضة (الملتبسة)، وبين المسافة البعيدة أو القريبة، لايفيدنا فى شيء. إذ (يمكن) للمرء أن يتساءل عن أى ارتباط ضرورى يراه بين احمرار الوجه وبين

الخجل. ومع هذا قد يرى المرء هذا اللون ظاهراً على وجه إنسان آخر كان عقله قد أحاله إلى فكرة هذا الانفعال الذى كنا قد لاحظناه مصاحباً له.

24) ويبدو أن سبب تضليل علماء البصريات، وجعلهم يركزون اهتمامهم على هذه النقطة، كان اعتقادهم أن الحكم على المسافة يشبه استخلاص المرء للنتائج فى العلوم الرياضية. حيث لابد من وجود ارتباط ضرورى ظاهرى بين النتيجة ومقدماتها. لكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة للأحكام الآنية instantanés التى تطلق على المسافة. وعليه فعلينا ألا نعقل أن الحيوانات، والأطفال، أو حتى الراشدين العقلاء يتعاملون بقوة الهندسة وبراهينها (مع الواقع)، فى كل مرة يدركون فيها اقتراب جسم أو ابتعاده عنهم.

25) ولكى تتمكن فكرة من استدعاء فكرة أخرى إلى العقل - يكفى من المرء ملاحظة أن الفكرتين تتصاحبان بدون الحاجة إلى برهان ضرورى على وجودهما معاً. وبدون حتى معرفة السبب فى هذا التعايش المشترك. ولهذا النوع من الإيحاءات هناك أمثلة لاحصر لها لايمكن للمرء أن يتجاهلها.

26) وهكذا نجد أن الأكثر غموضاً يتلازم بتواتر مع الأكثر قرباً، غير أن المرء يدرك الفكرة الأولى التى توحى بالفكرة الثانية إلى الفكر. وإذا كان المجرى العادى للطبيعة (يحتم أن يكون) الأكثر بعد الموضوع ما، متلازماً مع المظهر الأكثر غموضاً، فمن المؤكد أن هذا التصور الذى يدفعنا للاعتقاد أنه كلما يقترب منا الموضوع، يجعلنا نعتقد فى نفس الوقت أنه يبتعد. لأن هذا الإدراك بمجرد أن يتحرر من حكم العادة والخبرة يكون أيضاً جديراً بإحداث

فكرة المسافة البعيدة أو فكرة المسافة القريبة، أو حتى عدم إحداث أى نوع من المسافة.

27) ثالثاً عندما يضع المرء موضوعاً ما على مسافة محددة، ثم يقوم بتقريبه من العيش، ففى إمكان المرء أن يتوقع أثناء ذلك - على الأقل خلال فترة معينة - زيادة غموض شكل الشيء عن طريق تقلصات العين. وفى هذه الحالة، يستبدل الإحساس الرؤية الغامضة لمساعدة العقل على إصدار حكم بشأن المسافة التى تفصلنا عن موضوع معين. وبالتالى يقدر العقل هذه المسافة بمقدار تزايد درجة الجهد، وتقلص العين للوصول إلى رؤية مميزة للموضوع.

28) لقد أشرت هنا للاحساسات أو الأفكار التى تمثل - على مايبدو - الفرص المستمرة والعامة لإدخال الأفكار المختلفة عن المسافة القريبة فى العقل. ومن الحق القول، إنه فى معظم هذه الحالات تتدخل ظروف أخرى متنوعة لتساهم فى تشكيل فكرتنا عن المسافة. ومن هذه الظروف نذكر -على سبيل المثال- الكمية المعينة Le Nombre Particulier، وحجم، ونوع الأشياء المرئية. وهذه جميعها - شأنها شأن كل الظروف السالفة الذكر، التى تستدعى المسافة - لا أحد منها بطبيعتها الخاصة له علاقة أو ارتباط بالمسافة. هذا بجانب أنه من المستحيل على هذه الظروف أن ترمز للدرجات المختلفة للمسافة خلافاً لما تقتضيه الخبرة من ارتباطات بين هذه الظروف.

[الرجل الذى ولد أعمى ثم أبصر، والاختلاف بين طبيعة الأفكار البصرية والأفكار اللمسية]

{[C.XXXII}[47] هناك تأكيدات إضافية يمكن استنباطها فى اعتقادنا من حل المشكلة التى كان قد طرحها السيد مولينو Molyneux[48]، والتى نشرها السيد «لوك» Lock فى كتابه «محاولة لفهم العقل البشرى». والتى سأرويها كما جاءت فى كتاب «لوك» مقرونة بوجهة نظره الخاصة بالموضوع: «لنفرض أن إنساناً ولد أعمى، وهو الآن فى مقتبل العمر. وقد تعلم هذا الرجل كيف يمكنه التمييز بحاسة اللمس بين مكعب وكرة من نفس المعدن وبنفس الحجم، وبحيث يمكنه بمجرد لمس إحداهما أو الأخرى أن يقول أيهما المكعب وأيهما الكرة. ولنفرض أن هذا المكعب وهذه الكرة كانا قد وضعا على منضدة. ثم أنعم الله على هذا الرجل بالتمتع بحاسة البصر (فجأة). وقد طُلب منه ما إذا فى إمكانه أن يميز بين الشكلين بمجرد الرؤية، ودون أن يلمسهما. فهل سيتمكن هذا الرجل الحديث الإبصار من التمييز بينهما، وأن يخبرنا أن هذا مكعب وهذه كرة؟ لقد أجاب طارح المشكلة أى السيد مولينو عن هذا السؤال بالسلب والسبب فى اعتقاده هو أن معرفة (ذلك الرجل) للمكعب والكرة

---

(47) هذه الفقرة المشار لها برقم (32) لاتينى، نقلناها للعربية عن الأصل الإنجليزى فى الطبعة المشار إليها سابقاً.

(48) مولينو Molyneux كما ذكرنا آنفاً هو أحد أتباع ديكارت. بعث بفكرته هذه - المضادة لمسألة يقين المعرفة الحسية - إلى «جون لوك» المؤيد للمعرفة الحسية بالطبع. ليستطلع رأيه فى تلك المعضلة. وقد نشرها جون لوك - كما هو مبين من الفقرة (32) من كتاب «نظرية جديدة فى الإبصار»، فى كتابه: «محاولة لفهم العقل البشرى». الكتاب الثانى، الفصل التاسع فقرة (S 8). انظر الطبعة الفرنسية التى سبق لنا الإشارة إليها صفحة 99 ومابعدها.

كانت قد جاءته عن طريق حاسة اللمس وليس البصر. وأنه لم يعرف بعد فى هذه الوهلة سوى الإحساس باللمس. ولم يعرف بعد أن ما أثر فى حاسة لمسه بطريقة أو بأخرى يجب أن يؤثر فى عينيه بهذه الطريقة أو بتلك. ولم يعرف بعد أن زاوية المكعب الذى تحسسه بطرق مختلفة، يجب أن تظهر أمام عينيه كما هى فى المكعب.

يقول «لوك»: إننى متفق مع هذا العالم (أى مولينو) - الذى أفخر بأن أدعوه صديقى - فى إجابته عن معضلته هذه التى طرحها. وإننى مع وجهة النظر القائلة: إن الرجل الذى استعاد بصره بعد فقده له منذ الولادة، لايمكنه للوهلة الأولى القول بيقين أيهما الكرة، وأيهما المكعب بمجرد استخدام حاسة البصر وحدها».

[CXXXV][49] لا استطيع أن أترك المعضلة المشار إليها آنفاً بدون أن أدلى بدلوى فيها. لقد كان من البديهى أن ذلك الرجل - الفاقد البصر منذ الولادة - لايمكن له من الوهلة الأولى أن يسمى أشياءً رآها بالأسماء التى كان قد استخدمها لها من خلال الأفكار اللمسية. فالمكعب، والكرة، والمنضدة بالنسبة له ليست سوى كلمات كان قد تعلم تطبيقها على أشياء أدركها عن طريق اللمس. لكنه لم يتعلم بعد تطبيقها على الإطلاق على أشياء غير لمسية. ومن ثم فإن هذه الكلمات فى استخدامها العادى، تكون دائماً بالنسبة له - خارج نطاق ما هو مختوم فى عقله من أجسام أو أشياء صلبة كان قد أدركها (باللمس) عن طريق المقاومة الصادرة عنها. أما فى حالته هذه، فليس هناك صلابة، ولا مقاومة أو بروز Protrusion يمكن أن يدرك بحاسة البصر.

---

(49) عن الأصل الإنجليزى فى الطبعة المذكورة سابقاً.

وباختصار، فإن الأفكار البصرية (عند هذا الرجل)، جميعها إدراكات جديدة لا أسماء لها تربطها بعقله وعليه، فإنه غير قادر على فهم ما يقال له بشأنها. لأن مساءلته عن الجسمين الموجودين على المنضدة أمام بصره أيهما المكعب وأيهما الكرة تعتبر بالنسبة له سؤالاً مضحكاً وغير مفهوم A question Downright Bantering and Unintelligille.

41) من الحقائق السابقة تبرز لنا نتيجة بديهية، وهى أن الكفيف بالولادة الذى استعاد بصره ليس لديه أية فكرة عن المسافة عن طريق البصر. فالشمس، والنجوم، والأجسام الأكثر بعداً مثلها مثل الأجسام الأكثر قرباً، تبدو له جميعها موجودة على عينيه أو بالأحرى فى عقله. والمواضيع التى تمثل أمامه عن طريق حاسة البصر لاتبدو له أى شيء آخر سوى لعبة جديدة من الأفكار أو الإحساسات. وكل واحدة من هذه الأفكار أو الإحساسات، ستكون قريبة منه شأنها فى ذلك شأن إدراكات اللون أو اللذة وأكثر أهواء نفسه الخفية. لأن حكمنا الذى يقع على المسافة خارج العقل، هو أن المواضيع المدركة بالبصر هى من صنع التجربة. وبالتالى فإن أى إنسان يكون فى الظروف المشار إليها آنفاً لم يتمكن بعد من الحصول عليها.

42) ومن الحق أن الأمر مختلف بالفرض الدارج - وهو أن المرء يحكم على المسافة عن طريق زاوية المحاور البصرية تماماً كالمبصر فى الظلام أو الأعمى الذى يستخدم زاوية تشكلت بعصيين يمسك بكل واحدة منهما فى إحدى يديه. وإذا كان الفرض صحيحاً، فإنه ينتج عن ذلك أن الكفيف بالولادة الذى استعاد بصره، سوف لن يكون فى حاجة لتجربة جديدة لإدراك المسافة عن طريق البصر. لكن بطلان هذه النتيجة قد تمت - على ما أعتقد - البرهنة عليها.

44) ولكى يمكن توضيح هذه النقطة بصورة كاملة، ولتوضيح أن المواضيع المباشرة للبصر ليست أيضاً أفكاراً أو صوراً لأشياء تقع على مسافة منا فى الواقع، لابد لنا من أن نتحرى الموضوع Sujet عن قرب. وأن نفحص بعناية الحس بالمفهوم العام، القائل: إن المرء يرى الشيء عن بعد (عن مسافة). ولنقبل على سبيل المثال، أننى عندما انظر إلى القمر أقول إنه يبعد عنى بخمسين أو ستين شعاعاً أرضياً. ولنرى عن أى قمر اتحدث. فمن الواضح أنه ليس القمر المرئى، ولا أى قمر آخر يكون شبيها له يمكننى رؤيته. لأنه مجرد قرص مستوى السطح مضيء، وقطره حوالى ثلاثين نقطة بصرية.

وفى الواقع، وعلى افتراض أننى سأنتقل مباشرة - من المكان الذى آكون فيه - نحو القمر. فإن الموضوع يبدو لى أنه يتنوع كلما أتقدم نحوه، وعندما أكون قد تقدمت نحوه بحوالى خمسين أو ستين شعاعاً أرضياً، فإننى سأجد نفسى لازلت بعيداً عن أن أكون قريباً من قرص مسطح ومضيء، ولدرجة أننى لن أدرك شيئاً مماثلاً له. وهذا يعنى أن هذا الموضوع (أى القمر)، كان قد اختفى عنى منذ زمن طويل. أما إذا أردت إيجاده فقد أصبح من الواجب على العودة إلى الأرض من حيث انطلقت.

والأكثر من ذلك، فلنفرض أننى أدرك بحاسة البصر فكرة باهتة ومظلمة لشيء ما. وأننى متردد ما إذا كانت تلك الفكرة لرجل أم لشجرة أم دولاب، ومع ذلك استطيع أن أحكم على ذلك الشيء أنه يقع على مسافة حوالى ألف. فمن الواضح أننى لا استطيع الجزم ما إذا كان ما أراه يبعد عنى بحوالى ألف هو الشيء ذاته أم هى صورته أو مثيلاً له على نفس المسافة. والسبب فى ذلك هو آن كل خطوة أخطوها نحو هذا الهدف، يتغير فيها شكله من مظلم وصغير إلى

واضح وكبير الحجم. وعندما أتجاوز الألف (شعاع أرضى)، يكون ما قد رأيته فى البداية قد ضاع تماماً عن أبصارى، بل لن أجد حتى مثيلاً له.

(الارتباط بين الأفكار البصرية والأفكار اللمسية)

(اللغـــة البصريـــة)

138) . . . وعلينا أن نرد أيضاً على الاعتراضات التى يمكن للمرء أن يطرحها لصالح «الأحكام المسبقة» Les Préjugés التى هى مصدر الخطأ، وعلى الطريقة التى انتشرت بها. وذلك من أجل التخلص منها بعناية واجتثاث المعتقدات الخاطئة من جذورها. التى كانت قد تحكمت فى العقل بواسطة الأحكام المسبقة.

139) أولاً: من هنا نتساءل كيف يمكن للامتداد، والأشكال البصرية أن تسمى بنفس اسم الامتداد والأشكال اللمسية طالما أنها ليست من نفس النوع؟ إذ لابد من وجود سبب أكثر قوة من الميل أو الصدفة لخلق عادة تكون على درجة من الثبات، وعلى درجة من الكلية Universelle مما جعلها تتطور على مر العصور، ولدى كل أمم العالم، وعلى مستوى جميع الطبقات الإنسانية، العلماء منهم والأميين.

140) أما إجابتى فهى على النحو التالى: نحن لانستطيع أن نؤيد مربعاً بصرياً ومربعاً لمسياً يكونان من نفس النوع لأن المرء يطلق عليهما نفس الاسم. بينما لايمكننا أن نفعل ذلك لمربع لمسى، ولكلمة (ذات مقطع واحد Monosyblable) تتكون من ستة حروف تشير لهذا المربع، وبحجة أننا نسميها بنفس الاسم. إنها العادة التى تحكم علينا، والتى تجعلنا نسمى الكلمات

المكتوبة، والأشياء التى تشير إليها، بنفس الاسم. فكما أن (الإنسان) لا يأخذ الكلمات على طبيعتها الخالصة، ولا على أنها شيء آخر غير كونها رموزاً للأشياء، كان من الباطل ومن الغرابة لأهداف اللغة أن تعطى أسماء مختلفة تمثل تلك الأشياء التى تشير إليها. ونلاحظ أن نفس الحجة تكون هنا صالحة على القول: إن الأشكال البصرية هى نفسها رموز للأشكال اللمسية.

والقسم (59) يوضح تماماً كيف أن المرء نادراً ما يعتبر الرموز لذاتها، أو لأسباب أخرى غير علاقاتها مع الأشكال اللمسية التى من أهدافها الطبيعية الدلالة عليها.

ولما كانت هذه اللغة الطبيعية لم تتنوع عبر العصور المختلفة، ولا بين الأمم المختلفة، نتج عن ذلك أن أصبحت الأشكال البصرية يطلق عليها فى كل العصور، وفى كل الأمم نفس الأسماء التى تطلق على الأشكال اللمسية المتصلة والمستدعاة بها. ولم يكن ذلك بسبب التشابه بينهما، أو لكونهما واحداً مشتركاً.

141) ومع ذلك فلنقل: إن المربع اللمسى هو بالتأكيد أكثر شبهاً للمربع البصرى من الدائرة البصرية. إذ له أربع زوايا، ومقدار من الأضلاع مشابه لأضلاع المربع البصرى. بينما لانجد فى الدائرة البصرية أى شبه من هذا القبيل سوى أنها محاطة بشكل دائرى لامستقيمات فيه، ولا زوايا تجعلها صالحة لتمثيل المربع اللمسى. لكنها (فى نفس الوقت) صالحة لتمثيل الدائرة اللمسية.

وينتج عن ذلك بوضوح: أن الأشكال البصرية هى نسخ للأشكال اللمسية المتطابقة معها، والتى تمثلها وتنتمى إلى نفس نوعها. وأنها بسبب طبيعتها الخاصة أصبحت جديرة لتمثيلها لأنهما من نفس النوع. ولأنها لاتعتبر بوجه من الوجوه رموزاً اختيارية كالكلمات.

142) وأؤكد أنه لابد من الاعتراف بأنه فى المربع البصرى خصائص جمة تجعله يمثل المربع اللمسى بدلاً من الدائرة البصرية. ولم يكن ذلك بسبب تشابه أو تجانس بينهما. بل لأن المربع البصرى يتضمن أجزاءً متنوعة ومتميزة، تسمح لنا أن نتخذها رموزاً للأجزاء المتنوعة والمتميزة المرتبطة بالمربع اللمسى. هذه (الأجزاء المتنوعة والمتميزة) لانجدها فى الدائرة البصرية.

ولما كان للمربع المدرك لمسياً أربعة أضلاع متساوية ومتميزة، وله أربع زوايا بنفس الخصائص، فينتج عن ذلك أن الشكل البصرى الأكثر تناسباً للإشارة إليه، لابد أن يتضمن أربعة أجزاء متساوية ومتميزة وتكون متطابقة مع الأضلاع الأربعة للمربع اللمسى. ومن هنا نرى أن الأشكال البصرية تحتوى فى ذاتها على أجزاء بصرية متميزة، تحاكى الأجزاء اللمسية المتميزة للأشكال التى ترمز إليها وتستدعيها (فى الذهن).

143) ومع هذا لن ينتج عن ذلك أن (أى) شكل بصرى يكون مماثلاً للشكل اللمسى المقابل له ومتجانس معه، مالم يكن هناك برهان أيضاً على أنه ليس العدد فقط، بل أيضاً نوع الأجزاء تكون متطابقة بين الطرفين. ولمزيد من التوضيح، ألاحظ أن الأشكال البصرية تمثل الأشكال اللمسية بطريقة متقاربة جداً مع الطريقة التى تمثل بها الكلمات المكتوبة الأصوات. ومن هنا، وفى هذا الشأن نجد أن الكلمات ليست اختيارية، لأنه لا فرق بينها وبين كلمة مكتوبة تمثل أى صوت. ومع ذلك، لابد لكل كلمة من أن تتضمن قدراً من الطبائع المتميزة Caractères Distincts متماثلة مع تلك التى نجدها فى ترددات الصوت الذى تمثله.

وهكذا، فالحرف (A) تكون له وحده الخاصية للإشارة إلى صوت بسيط يسير على نمط واحد. وكلمة «زان» Adultère فهى خاصة بتمثيل الصوت

المشترك معها. وهذه تتكون من ثمانية تعديلات Modifications هوائية عن طريق أعضاء الحديث. وكل منها ينتج نغمة مختلفة من الصوت. وإذاً فمن الحق القول: إن الكلمة التى تمثله تتكون من قدر من الطباع المميزة التى تمثل كل تباين معين، كل جزء من الصوت فى جملته. ومع ذلك، فلا أحد - على ما اعتقد- سيقول: إن الحرف المعزول(A)، أو كلمة «زان» متشابهان أو متجانسان من حيث الأصوات فى مدلولاتهما التى تمثلهما. وفى الحقيقة، فإن حروف أى لغة تمثل أصواتاً بطريقة اختيارية وعامة. لكن المرء عندما يؤلف بينها لم يكن ذلك اختيارياً إلا من حيث هى تركيبات خاصة لأحرف تمثل هذا الصوت المعين أو ذاك. وهنا أترك للقارئ متابعة هذه الملاحظات لتطبيقها على أفكاره الخاصة.

144) لابدلنا من الاعتراف هنا، أننا لايجب أن نخلط رموزاً أخرى مع الأشياء المرموز إليها. أو أن نحكم عليها بنفس النوع عندما تكون القضية قضية أفكار بصرية وأفكار لمسية. ومع ذلك، فإن شيئاً من التفكير يوضح لنا كيف يمكن لهذا الأمر أن ينتج بدون أن نفترضه بطبيعة مماثلة. هذه الرموز Signes هى رموز ثابتة وعامة. وقد تعلمنا ارتباطها مع الأفكار اللمسية منذ نشأتنا فى هذا العالم، ومنذ أن كانت تقريباً فى كل لحظة من حياتنا. وهذه الارتباطات كانت قد مثلت فى عقولنا، وترسخت وانطبعت فى أعماقها.

فعندما نلاحظ رموزاً قابلة للتغير وشريعة إنسانية أيضاً. وعندما نتذكر أنه قد مر بنا ردح من الزمن لم تكن فيه هذه الرموز قد ارتبطت فى أفكارنا، بالأشياء التى تسدعيها بكل سهولة. وأن كل معانى هذه الرموز قد تعلمناها من خلال مسيرة الخبرة المتباطئة - فإن هذه الذكرى كفيلة بأن تجنبنا أى غموض. أما عندما نجد أن نفس الرموز، تستدعى نفس الأشياء فى كل أنحاء

العالم. وعندما نعلم أن هذه الرموز ليست شريعة بشرية. وأننا لانستطيع أن نتذكر على الاطلاق أننا قد تعلمنا معانيها، لكننا نعتقد أننا عندما رأيناها للوهلة الأولى، كانت قد استدعت (فى أذهاننا) نفس الأشياء كما هو الحال اليوم: فإن كل ذلك (كفيل) بأن يقنعنا أنها تكون من نفس النوع، شأنها شأن نفس الأشياء التى تقابلها وتمثلها (فى الواقع). وأنها هى كذلك بسبب التشابه الطبيعى الذى تستدعيه فى عقولنا.

145) أضف إلى ذلك: أننا فى كل مرة نفحص فيها بعناية موضوعاً ما بتوجيه المحور البصرى دورياً نحو كل من نقاطه، فإن خطوطا معينة وأشكالاً ترسم تبعاً لحركة الرأس أو العيون. وهذه الخطوط - مع أنها مدركة فعلياً باللمس- إلا أنها مع ذلك تختلط إذا جاز القول مع الأفكار البصرية، فى الوقت الذى نستطيع فيه أن نتعقل بصعوبة أنها لاتنتمى إلى هذه الإحساسات. والأكثر من ذلك، هو أن الأفكار البصرية تتسرب للعقل بغزارة، وفى آن واحد بأكثر تميز وبأكثر انفصال عن بعضها بعضا، مما تبدو لنا عادة أفكار الحواس الأخرى باستثناء اللمس. وعلى سبيل المثال: فإن الأصوات المدركة فى آن واحد تميل (بطبعها) إلى الاتحاد - إذا جاز القول- فى صوت واحد. بينما يمكننا بالنسبة لحاسة البصر، إدراك قدر كبير من المواضيع البصرية المتنوعة فى آن واحد، وأن تكون هذه المواضيع منفصلة جداً ومتميزة جداً عن بعضها بعضاً.

والآن بما أن الامتداد اللمسى L'étendue Tangible مشكل من أجزاء عدة متميزة ومتزامنة فى الوجود، فإننا نستطيع أن نجد سبباً يهيئنا سلفاً لتخيل تشابه أو تماثل بين المواضيع المباشرة البصرية واللمسية. ومع ذلك فلاشيء قطعاً يمنعها من التمازج، ومن اختلاط بعضها ببعض أكثر من الارتباط التام

والوطيد الذى تحتفظ به بينها. إننا لانستطيع فتح أعيننا بدون أن يستدعى هذا الترابط فى أذهاننا أفكار المسافة، والأجسام، والأشكال اللمسية. فكم هى منسابة ومفاجئة وغير قابلة للإدراك عملية انتقال الأفكار البصرية إلى أفكار لمسية، وإلى درجة أننا لانستطيع أن نمنع أنفسنا إلا بصعوبة بالغة من الاعتقاد بأنها ليست سوى المواضيع المباشرة للبصر.

146) إن الأحكام المسبقة Les Préjugés التى تتكل على هذه الأسباب، وعلى غيرها مما يمكن للمرء أن يحددها فيها (أقول إن هذه الأحكام) تنطبع بقوة فى الفهم بدرجة لايمكن للمرء بها أن يتخلص منها تماماً بدون مقاومة عنيفة، أو جهد فكرى متصلب. إن الكراهية التى يبديها المرء من أجل رفض رأى ما، لايمكن أن تكون حجة تخدم حقيقة هذا الرأى. فعندما يفحص المرء - ما أشرنا إليه آنفاً من أحكام مسبقة باقية بخصوص: المسافة، والحجم، ومواقع الأشياء، فتلك الأحكام نجدها مألوفة لعقولنا، ومؤكدة ومتمكنة لدرجة أنها ترضخ بصعوبة للبرهان الأكثر وضوحاً.

147) جملة القول: يمكننى أن اختتم حديثى بصدق قائلاً: أعتقد أن المواضيع الخاصة بالبصر تشكل اللغة الكلية للطبيعة. هذه اللغة هى التى تعلمنا كيف ننظم أفعالنا من أجل اقتناء الأشياء الضرورية لحماية ذاتنا، وراحة أجسامنا. كما تجنبنا كل ما من شأنه أن يؤذيها ويدمرها. تلك هى استقصاءاتها، التى تقودنا كلياً فى جميع مهام وأفعال الحياة، فطريقة هذه الرموز فى التعبير هى أنها تقدم لنا المواضيع التى تبدو لنا عن بعد متماثلة مع كل من تلك المستخدمة فى اللغة، والشريعة الإنسانية. هذه الرموز لاتستدعى الأشياء المرموز إليها من أجل تشابهها، أو اتحادها مع الطبيعة، ولكنها تستدعيها بسبب الارتباط المعتاد الذى جعلتنا الطبيعة نلاحظه بينها.

148) فلنفرض أن إنساناً ولد أعمى، وأنه يفهم بواسطة مرشده أنه إذا تقدم خطوة إلى الأمام، فإنه سيصل إلى هاوية، أو أنه سيصدم بجدار. ألم تكن هذه النصيحة بالنسبة له شيئاً مثيراً للإعجاب والدهشة؟ وأن هذا الأعمى لم يخطر فى باله كيف يمكن للناس أن يقدموا نصائح من هذا النوع، الذى يبدو بالنسبة له نوعاً من الغرائب غير القابلة للشرح، بالرغم من أنهم ينبئون بها الآخرين؟

ومع ذلك، فحتى أولئك المؤيدين لملكة البصر يمكنهم أن يجدوا فيها (مع أن العادة لاتظهرها بوضوح) سبباً كافياً للإعجاب بالفن الرائع، والمهارة التى يقوم بها البصر فى مطابقته للغايات، والأهداف التى يحق له أن يراها بمظاهرها. إن الامتداد الشاسع، والكمية، والعدد، وتنوع المواضيع التى يستوحيها البصر فى لمحة واحدة، وبقدر من السهولة والسرعة والمتعة - كل هذه الطبائع Caractères تقدم مادة لتفكير مستمر وممتع. كما أنها (أى الطبائع)، تعطينا - أفضل من أى شيء آخر، وعن طريق التجانس - بياناً مختصراً. ومعرفة مسبقة بأشياء تتعدى قدرتنا على الاستقصاء، وقدرتنا على الفهم الصادق فى حالتنا الحاضرة.

« انتهى النص »

(مراجع الباب الثالث حسب ورودها فى الكتاب)

(مراجع أجنبية)

- Descartes (René) : œuvres Philosophiques. Éd. Classique Garnier. Tome II Et III.
- Le Fèvre (Roger) : La Metaphysique De Descartes. Éd. P.U.F Paris. 1966.
- Lachièze-Rey (Pièrre): L'ldéalisme Kantien. Éd. J.Vrin, Paris 1972.
- Berkeley (George): Principes De La Connaissance Humain Éd. Montaigne . Volume II, Paris, 1969.
- Berkeley (George) ; œuvres Choisies. Trad. Et Préface De André Leroy. Éd. Montaine, Paris, 1969.
- Berkeley (George) : A New Theory Of Vision. London J.M. Dent And Sows . LTD, 1960.
- Malebranche : De La Recherche De La Vérité. Tome II Livre I. Chapiter V. Éd. J.Vrin, Paris, 1965.
- Locke (John) : Essai Philosophique Concernant L'entendement Humain. Livre II, Chapitre I, Trad. Par, M. Coste. éd. J. Vrin, Paris. 1972.
- Encyl De La Pléiade. Éd. Gallimard. Tome I, Paris 1969.
- Pucelle (Jeun): Berkeley, (Ou L'itinéraire De L'âme À Dieu Éd. Seghers, Paris 1967.
- Leroy (André-louis) : Berkeley. (L'immaterialisme). Éd. P.U.F (Les Grands Textes), paris , 1961.

(المراجع العربية)

- ديكارت: التأملات الميتافيزيقية. ترجمة د. عثمان أمين. دار الكتاب المصرى، 1956م.
- د. عثمان أمين: ديكارت. مكتبة القاهرة الحديثة. 1957م.
- د. يوسف كرم: الفلسفة الحديثة. دار المعارف بمصر. القاهرة، 1969 م.
- عزمى إسلام: جون لوك. دار المعارف بمصر 1969 م.
- باركلى: المحاورات الثلاث. ترجمة د. يحيى هويدى. دار الثقافة للطباعة، والنشر 1976م.
- د. يحيى هويدى: باركلى. دار المعارف بمصر. 1960م.
- د. يوسف حامد الشين: مبادئ فلسفة هيجل. منشورات جامعة قاريونس. بنغازى 1994 م.
- د. عبدالرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى. مكتبة النهضة المصرية. 1961م.

خاتمة الكتاب

لقد حاولنا بقدر الإمكان وبجهد متواضع الرجوع مباشرة إلى النصوص الأصلية للفلاسفة المعنيين دون إغفال الآراء والتفسيرات التى كتبت من مؤرخيهم. كما لم نعبأ بالسير الذاتية لأولئك الفلاسفة إلا بالقدر الذى رأينا فيه توضيحاً لأفكار كل منهم ورؤيته المثالية للوجود.

وقد تتناقض آراء الشراح فى تحديد هوية بعض الفلاسفة من الناحية الفكرية فى إطار القطعية التقليدية، وذلك بالجزم بأن هذا الفيلسوف أو ذاك يندرج بين الماديين أو المثاليين. ومع ذلك فليس بالضرورة أن كل من فسر بداية الكون بعنصر طبيعى هو من أنصار المادية. إذ أن فلاسفة الطبيعة الأوائل لم تخل عوالمهم من الآلهة، وليس كل من هو من أنصار العلم هو علمانى بالضرورة. ومن ثم فليس أفضل للقارئ المحايد من استكشاف نوايا الفلاسفة من خلال نصوصهم مباشرة.

ومن أجل الوصول بالقارئ إلى هذا الهدف كثفنا استخدام الاستشهادات، بل وعرضنا نصوصاً مطولة ومختارة - لم تنقل - فى علمنا - فى معظمها للعربية من قبل - كنماذج لكتاباتهم، وعينة لآرائهم فى مجال المعرفة والوجود.

لاحظنا من خلال حديثنا فى التمهيد أن الفلسفة المثالية هى الفلسفة التى تؤمن بأن الكل هو نقطة البداية والنهاية. ومن هذه الزاوية رأينا كيف تم الاتفاق

بين الفلسفة المثالية التى تنطلق من حقيقة كلية وهى العقل الكلى ، والأديان الكبرى التى تنطلق من ضرورة الإيمان بتلك الحقيقة الأولية التى فاضت عنها كل الحقائق ونعنى بها الألوهية بغض النظر عن التفاصيل التى أغدقها البشر عليها من خلال صفاتهم وتطلعاتهم مما أبعدها فى كثير من الأحيان عن مفهومها الفلسفى . كما شاهدنا الاتفاق التام بين الفلسفة المثالية ، والأديان الكبرى من حيث رؤيتهما لتلك الحقيقة الأولى على أنها روح أو عقل محض .

موطن بعث الفلسفة المثالية هو موطن بعث الأديان الكبرى . إنها حكمة الشرق الأدنى القديم . فمن تلك الحضارات التى نشأت على ضفاف الأنهار الخالدة نهر النيل ونهرى دجلة والفرات انتشرت الرؤية العقلية للكون فى أرجاء المعمورة أسطورياً وروحياً وعلمياً ، ترافقها العناصر المادية لتلك الحضارات فى اتجاه بلاد الإغريق التى لازالت - عصرئذ - فى مهد طفولتها الفكرية .

وحقق الهلينيون بتلك الدفعة الفكرية مزيداً من التقدم فى مجال النظر الفلسفى ، وفى مجال الحياة السياسية العملية . ففى أثينا نشأت حرية الفكر السياسى والثقافى - بشكل لم يتوفر بصورة كافية لأبناء حضارات الشرق الأدنى القديمة بسبب نظم الحكم الثيوقراطى السائدة فى عصرهم - مما أنتج المذاهب والمدارس ، والشخصيات الفلسفية التى ندين لها بالفضل فى حضارتنا المعاصرة . وخاصة أن تلك المذاهب قد سارت فى معظمها بشكل مباشر وغير مباشر على درب الفلسفة العقلية المثالية . مما ترك لنا ملاحم فكرية تشبع طموحات العقل والروح فى التطلع إلى أسرار المجهول .

وإذا كانت الفلسفة تعبيراً عن تاريخ تطور الفكر الإنسانى من ناحية ، فهى تعبير أيضاً عن تطلعات هذا العقل يحفزه لسبر غور المجهول فى كل لحظة

من لحظات حياة الإنسان من ناحية أخرى . ومن هنا ، فالعلم بمفهومه الواسع الذى نعرفه به الآن لم يكن سوى ثمرة من ثمار ذلك الجهد الفلسفى الذى كثيراً ما ظن البسطاء أنه جدل عقيم . ومع ذلك فالعلم بمفهومه العصرى ظل ينحو شيئاً فشيئاً نحو الرؤية الضيقة فى كثير من مجالاته ، وذلك بالتركيز على الجزئيات دون أن يعبأ بالهدف الذى انطلق من أجله ، أى البدء بالجزئيات من أجل الوصول إلى الكليات ، الأمر الذى جعل قوانينه وقواعده تفقد فى كثير من الأحيان مصداقيتها ، وتظل قائمة على الاحتمالية التى لامجال لها فى الوجود لو أطل العقل من الكل على الجزء ، ورصد كافة العلاقات التى تربط أجزاءه . وإن كان ذلك طريقاً طويلاً وشاقاً وكثير العناء إلا أن رؤيته أجدى على المدى البعيد .

وفى النهاية ، فليس من الحكمة الفلسفية فى شيء التعامل مع الوجود بنظرة التاجر الجشع الذى لاهم له سوى الغنى السريع الفاحش مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك نحوه ونحو الآخرين . وليس من الحكمة الجزم فى كل شيء بالصحة والخطأ مما يوقعنا فى قطعية وشوفينية وتزمت ، فما أحوجنا أن نكون لا أدريين فى بعض المواقف لنتيح لعقولنا فرصة التأمل . إذ على العقل البشرى أن يتواضع من حيث هو فى حقيقته جزء متناه طموح فى مثابرته من أجل الوصول إلى اللامتناه . وعليه أن يتريث ، وأن يجعل كل حقيقة يصل إليها بمثابة نقطة لحقيقة أخرى مهما كانت نقيضاً لها ، إذ لاضير من التناقض طالما أنه ينقلنا من حقيقة إلى أخرى فى الاتجاه المنشود .

فقد أسرف الفكر البشرى منذ بدء وعيه ، وحتى الآن فى البحث عما إذا كان الوجود مادياً أم غير مادى . وتصلب دعاة الاتجاه المادى فى الجزم بأن المادة هى الحقيقة . وتغنوا بها ولقبوها بألقاب الملوك والسلاطين ، وأضفوا عليها

صفات وخصائص تثير الإعجاب . وابتهجوا بمنهج العلوم الطبيعية على أنه الشعرة التى قصمت ظهر البعير فى قضية الخلاف بين المادية والروحية . لكنهم فوجئوا - وهم ثمالى - بأن العلم نفسه قد كشف لهم أن المادة من خلال التحليل ليست تلك العناصر التى تغنوا بها ، بل لم يعد لها من تلك الصفات الحسية شيء يذكر ، لأنها قد انحلت إلى موجات كهرومغناطيسية لاترى ولاتملس إلا بمنظار العقل .

وهكذا يبدو أن الطريق من الجزئى إلى الكلى فى بعض المجالات العلمية قد أشرف على الحقيقة ، أى الوصول إلى الكلى ، وإن ظل فى بعضها الآخر حبيس الجزئيات مما جعله يعبث بالكلى ويفسده وقد يصعب إصلاحه على المدى القريب . ومن هنا علينا أن نتعلم كيف نثمن وجهة نظر الآخرين وألا نسخر منها مهما كانت بساطتها ، فرب ضارة نافعة .

« انتهى »

مصادر عامة

نسجل فى هذا الثبت مصادر عامة منها ماورد ذكره فى سياق الكتاب، ومنها ما هو جديد عسى أن ينتفع بها من أراد التوسع فى دراسة الموضوعات التى عالجناها فى هذا الكتاب.

أما مصادر مراحل البحث فقد أوردناها فى الهوامش فى حينها، وأثبتناها مفصلة فى نهاية كل باب.

- Burnet. J : L'aurore De La Philosophie Grecque Éd. Française Pai Aug . Reymond. Payot. Paris, 1970.
- Les Penseurs Grecques Avant Socrate. Trad. Par J. Voilquin. Éd. Garnier - Flammarion, Pairs 1964.
- Schaerer . R. : L'homme Antique Et La Structure Du Monde Intérieur (D'homère À Socrate). Éd. Payot.
- Werner (Charles) : La Philorophie Grecque. Éd. Payot.
- Brun (Jean); Héraclite. Au Le Philosophe De L'éternel Retour. Éd Seghers. Paris 1965.
- Gobry (Ivan) : Phythagore. Éd. Seghers, Paris, 1973.
- Robin (Léon): La Pensée Grecque-et Les Origines De L'ésprit Scientifique. Éd. Albin Michel. Paris. 1973.
- Aristote : La Metaphyique, II Tomes, Trad. Par J. Tricot. Éd. J. Vrin, Paris 1970.

- Diogéne Laërce : Vie, Doctrines Et Sentences Des Philosophes Illustres, 2 Vols. Éd Garnier-Flammarion. Paris. 1965.
- Oeuvres De Descartes. Publieés Par Adam Et Tannery, Sous Les Auspices De Ministère De L'instruction Publique 12 Vols. Paris 1896-1910.
- Oeuvres Philosophiques De Descartes, Publiées Par Garnier Classique 3 Vols., Paris, 1967.
- Hume (Daved): Traité De La Nature Humaine. Trand. Par André Leroy. II Vols. Éd. Aubier. Paris.
- Locke (John) : Essai Philosophique Concernant L'entendement Humain. Trad. Par M. Coste. Éd. J. Vrin, Paris 1972.
- Pucelle (Jeun) ; Berkeley-ou L'intineraire De L'âme De Dieu. Éd. Sechers, Paris 1967.
- Berkeley (George); Principes De La Connaissances Humaine. Trad. Par André Leroy. Éd. Aubier. Paris. 1969.
- Platon : La Republique. Trad. Par R. Rccou. Éd. Garmier-Flammarion. Paris, 1966.
- Platon : Théetète-Parménide. Trad. Par. E. Chambry. Éd. Garmier-Flammarion. Paris. 1967.

كشـــاف

بأهم الأعلام التى وردت فى الكتاب



كشـــاف

بأظهر الأعلام الواردة فى الكتاب



معجم

فى ترجمة المختصرات والمصطلحات

الواردة فى الكتاب

- CF...................... = Comparé ....قارن

- Éd...................... = Édition .... دار النشر (الطبعة)

- Ibid.,.................. = Ibidem .... كلمة لاتينية تعنى (المرجع السابق)

- Op. = OPus............ كلمة لاتينية تعنى مرجع أو مؤلف

- Op.Cit., ...

- Cit = Citation ....استشهاد

- Op.Cit.,.......... =............ مرجع سابق الذكر (تم الاستشهاد به من قبل)

- Trad. .... = Traduction..ترجمة

- Introd. .... = Introduction.. تقديم

- Préface =.. ....تصدير

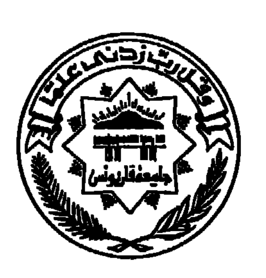
- + ...=..رمز لتاريخ الوفاة

فهرس لمواد الكتاب

من مؤلفات الدكتور يوسف الشين

مبادئ فلسفة هيجل
(دراسة تحليلية عن الإنسانية والألوهية فى كتابات الشباب)

الطبعة الأولى . منشورات جامعة قاريونس . بنغازى 1994م .


وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس




وقل رب زدني علما
جامعة قاريونس